

Nacionalizam i katolicizam sv. Ćirila Metoda.

[Prigodom 1100-godišnjice rođenja sv. Ćirila.]

Dr. Fra. A. Guberina.

1. Što su nam sv. Ćiril i Metod?

Povijest mnogih naroda vrlo je često usko spojena sa uspomenom na pojedine ljude. Takovi muževi ostavljaju duboke spomene u duši svoga naroda. Stari su Rimljani imali svoga Romula i Rema, Židovi svoga Mojsiju, Arapi Muhameda itd. Za kršćanske narode to još više vrijedi, jer su im ti ljudi donijeli luč vjere ili su barem tako i toliko vjerski radili, da ih se pravom može smatrati vjerskim lučonošama svojih naroda. Mnogima su narodima sa kršćanstvom bile donesene i prve iskre kulture i narodne samostalnosti. Zato ih oni većim pravom veličaju, a često se na njihovu besjedu i kunu, smatrajući najvećom nesrećom ma u čemu se udaljiti od nauke svojih učitelja. Sv. Grgur Prosvetljitelj, Bonifacije, Augustin, Patricije ostavili su neizbrisive uspomene kod Armenaca, Nijemaca, Engleza i Iraca.

I mi Slaveni imamo takove učitelje. Uspomena sv. Ćirila i Metoda svima je nama draga i nezaboravljiva. I ako su mnogi Slaveni još i prije njih primili blagu vijest Evanđelja, to ih ipak mi svi možemo zvati svojim narodnim i duhovnim ocima. Oni su nas prvi stali uvjeravati, da smo sposobni, da živimo svojim životom i da luč sv. Evanđelja svojim naravnim svijetlom može da svijetli i kroz milozvučnu slavensku besjedu. Oni su se prvi digli protiv pangermanske najezde, koja je još od onih vremena vrebala na našu slavensku individualnost. Oni su nas poučili moliti se Bogu u svome narod-

nome jeziku, sokolili nas i podigli iz naše podređenosti. Duboko su nam u dušu usadili, da pred Bogom nema ni Grka, ni Latina ni Franka, već da smo svi ravnopravni u Isusu Hristu i Njegovoj Crkvi!

Sveti su učitelji umrli. Neprijatelji su mislili, da su uništili njihovo djelo, ali su se prevarili. U nama je njihova uspomena. Ona nas je bodrila u borbi protiv naših tlačitelja. Imali smo uvijek na pameti njihove riječi: da smo ravnopravni svima umišljenim velikim narodima. Borili smo se protiv praktičnoga identificiranja: Slaveni sa »schiavi« ili »Sklaven«! I mi smo danas uskrsli: umišljena je veličina pala, a maleni slavenski narodi dobiše svoju slobodu!

Ali dok smo se mi vjerno držali oporuke naših učitelja, da ljubimo svoju rodnu grudu i svoj jezik, to smo se na žalost razišli, kada se radilo, da razumijemo duh i misao velikih naših otaca. Razumjeli smo, da moramo ljubiti svoju slavensku domovinu, ali se nijesmo složili niti se sada slažemo: koji kulturni i vjerski oblik da dademo toj našoj rodoljubnoj dužnosti. Mi smo se razišli. Izabrali smo dva vjersko-kulturna pravca, sve u najboljoj vjeri, da je samo onaj, koji mi slijedimo, jedini pravi put, što nas vodi k amanetu naših sv. Apostola.

Mi smo se podijelili na pravoslavne i katolike. Svi mi sažaljujemo tu našu nesreću vjerske pocjepanosti; svaki od nas želi »da u duhu istinite hrišćanske ljubavi i brastva obnovimo onu versku zajednicu, koju su u našem krilu zasnovali sv. Ćiril i Metodije«.[1] A kako će to da bude? Većina Slavena misli, da se to nikako ne može da ostvari u okviru rimokatoličke Crkve, koja je sa svojim latinstvom, pa ako hoćete i svojim univerzalizmom, potpuno oprečna slavenskom duhu solunske braće. Je li to baš ispravno? Da li autentična kat. misao onemogućuje ostvarenje onog velikoga ideala solunskih misionara: da Slaveni, vezani jednim vezom vjere, budu kulturno i nacionalno svoji? Mi smo potpuno uvjereni, da ovi nazori naše pravoslavne braće ne odgovaraju istini, o

[1] Parenta, Glasnik Srpske Pravoslavne Patrijaršije, g. III. br. 10.

čemu nas nedvojbeno mogu osvjedočiti autentična vrela misli i duha naših sv. Apostola[2].

2. Katolički univerzalizam sv. braće.

Općenito se drži, da su sv. Ćiril i Metod rodom Grci iz Soluna. Majčinim su mlijekom usisali ljubav k grčkom carstvu i njegovoj kulturi. Roditelji šalju Konstantina u Carigrad, gdje na najvišoj školi svoga doba sluša i predaje. Postao je prisnim prijateljem ondašnjeg najvećeg učenjaka Fotija (Anastasius, Past. str. 245). Na Atheneumu ponosnog Bizanta zahvatio je i proučio cijelu njegovu bogatu kulturu. Nakon što dođe u Carigrad povedoše ga k učiteljima, da ga uče. Iza tri mjeseca bi poučen u gramatici, a i ostale je znanosti stekao. Naučio je Homera i geometriju, a kod Leona i Fotija dialektiku i sve filozofske discipline, osim toga retoriku, aritmetiku, astronomiju, muziku i ostale grčke umjetnosti. T a k o i h j e i z v r s n o n a u č i o, d a j e s v e k a o j e d n u z n a o. (Ž. k. IV.). Konstantin nije ovo učio zato, jer je Grk i da polaska svojoj narodnoj veličini. »Bože otaca naših i Gospodine milosrđa, koji si svojom riječi i mudrosti sve stvorio, a učinio čovjeka, da vlada stvorenjima od Tebe stvorenima, molim Te, daj mi mudrost, koja je blizu Tvoga prijestolja, da razumijem, š t o j e T e b i d r a g o i spasen budem, jer ja sam Tvoj sluga i sluga službenice Tvoje« (Ž. K. III.). Ovo je bila molitva mladoga filozofa, kad je čuo, da je određen, da u carskome društvu pohađa visoku carigradsku školu. I Konstantin je ostao vjeran svojoj molitvi. Sjaj grčke kulture i s njom spojenog narodnog ponosa, nije ga ni za čas zaslijepio, a da bi prestao tražiti samo ono, što je Bogu milo.

---

[2] Svrha ovoj radnji nije strogo povijesno istraživanje rada i života sv. Ćirila i Metoda. Njoj je cilj, da predoči čitateljima samo j e d a n d i o d u š e solunske braće. Studija je psihološke naravi, osnovana dakako na povjesnim činjenicama. Predpostavlja barem djelomično poznavanje povijesti svete braće. Zato mnogo predpostavljam kao poznato i na tome gradim svoje zaglavke.

Dokumente uzimam prema izdanju: P a s t r n e k: Dějiny slovanskych apostolu Cyrila a Metode. Značenje kratica: Ž. M. Metodova panonska legenda; Ž. K. Konstantinova panonska legenda; L. I.: Legenda Italica.

Bog je od ovoga muža tražio, da se brzo mora odreći utjehe domovinske sreće i poći u tuđe barbarske krajeve, da širi universalnu vijest Evanđelja. Da pokaže svojim sunarodnjacima, kako se On nije sakrio pod mramorje i veličanstvo sv. Sofije ili sv. Palaca, već da i srce barbarskih naroda može da bude veličanstvenijim hramom Božjim, nego li je onaj sv. Sofije!

Konstantin uči tuđe jezike i tim razbija predrasudu Grkâ, da je njihov jezik za sve dovoljan[3]. On uči židovski i samaritanski. (Ž. K. VIII.) Carski ga dvor šalje kao poslanika k bagdaskom kalifu. Konstantin sa svom kršćanskom slobodom putuje, »jer što mi je slađe na ovome svijetu, nego li živjeti i umrijeti za Presv. Trojstvo« (Ž. K. VI.). Tom je zgodom carski poslanik najsjajnije pokazao čemu mora da služi prava znanost. Bogatstvo je grčkoga znanja na kalifskom dvoru upotrebio ne za to, da uzveliča umnu snagu svojih djedova, već obrani kršćanske svetinje od muhamendanskih napadaja. Zato nije htio, da grčki govori ovim barbarima, već im je njihovim jezikom navještao, veličine Boga našega«[4].

Kada su kozarski poslanici došli u Carigrad, da traže »čovjeka u knjizi izučena« (Ž. K. VII.), da ih pouči u kršćanskoj istini i oslobodi od vjerskih zasjeda Židova i Saracena, car Mihajlo III. šalje im naše vjerovjesnike. Došavši u Kerzon, »tu se za neko vrijeme zaustaviše, e da nauče jezik onoga naroda« (L. I. II.). I ovom su prigodom naša sv. braća pokazala svu širokogrudnost svoga kršćanskoga srca.[5] Propoviježu i načinom svoga govora (t. j. narodnim jezikom)[6] učili su priproste ljude kršćanskim istinama, a znanstvenim su argumentima i »prispodabama« (Ž. K. X.) pokazivali poglavicama i vođama

---

[3] Kolika je bila ta predrasuda, pokazuje nam sam Fotije, koji nije poznavao drugoga jezika osim grčkog.

[4] Grivec, Viri Ćiliril-Metodove teologije, str. 5.

[5] Valja da se sjetimo ondašnje prakse, po kojoj su se misionirale barbarske mase redovito ne u jeziku barbara, već kulturnih misionara. To je bilo zato, jer je kršćansko misionarstvo imalo ne samo vjersku, nego i kulturnu zadaću.

[6] U svojoj polemici s latinskim klerom u Veneciji sv. Ćiril tvrdi, da i kozari »daju hvalu Bogu« u svome jeziku (Ž. K. XVI.). Sigurno je to baština sv. Ćirila i Metoda.

kozarskog naroda, koji su se dali zavesti od židovskih i saracenskih učenjaka, da je kršćanska vjera »najodličnija od svih« (Ž. K. XI.). Nastojali su privesti sve Kozare »k pravoj i katoličkoj vjeri«, kako to oni sami svjedoče u svome zahvalnome pismu na cara Mihajla. I tako eto vidimo, da su naši sv. Apostoli, još prije nego dođoše k našim ocima, bili zadojeni zdravim i pravednim kršćanskim univerzalizmom.

3. Monaški odgoj.

Solunska se braća, nakon što okušaše najveće časti ovoga svijeta — Konstantin kao carski poslanik u Bagdadu (Ž. K. VI.), Metodij kao carski upravitelj jedne slavenske provincije (Ž. M. II.) — povukoše u samostan na brdo Olimp u Maloj Aziji (Ž. K. VII.; Ž. M. III.). Tu »su počeli živjeti bez prestanka moleći i samo knjigami razgovarajući« (Ž. K. VII.; Ž. M. III.).

U ovo su doba bizantinski monasi živjeli prema pravilu sv. Teodora Studite, koje je redovnicima iza molitve najviše preporučivalo knjigu,[7] »jer onaj, koji hoće, da se opre herezi i bori za pravovjerje treba da je izvježban i u znanostima«. (P. G. **99**, 1084). Od pasivnih kreposti sv. je Teodor najviše isticao poniznost i posluh: »jer što je slađe, ugodnije i radosnije do raditi iz posluha, a ne po svojoj volji? Živjeti tako znači živjeti za Boga, čija se volja očituje preko starešine.[8] Posluh daje snage u progonstvima, da se »ne boje ni kraljeva, ni vlasti, ni borba, ni tamnica, ni progonstva, ni same smrti«, kad se radi o Božjoj stvari.[9]

Uz ovaj duh posluha i zanosa za Božju stvar, ulijevao je Teodor u duše svojih učenika duh najveće kršćanske snošljivosti. On je od onih rijetkih Bizantinaca svoga doba, koji su isticali načelo, da se u pitanju savjesti ne smije suditi mačem; učio je, da carevi ne smiju nikoga silom vući na pravoslavlje, a osobito ne pod prijetnjom smrtne kazne. Duh je evanđelja duh slobode i tko će u nj da vjeruje mora svojom slobodnom voljom na to pristati (P. G. **99**, op. **2**, 155).

---

[7] Marin, San Teodoro Studita, p. 76; Schneider: Der heilige Teodor von Studion, 55—6.

[8] Marin, op. c. 62.

[9] Ibid.

Svladavati svoju volju i držati je podređenom Božjoj; duboka ljubav k Bogu, solidno znanje, kršćanska širokogrudnost i sloboda bile su temeljne ideje, koje su provejavale redovničkom ideologijom sv. Teodora. Ona je potpuno osvojila i sv. solunsku braću. Kako su cijenili znanost i njome se služili, već vidjesmo. Panonske legende iznose nam neke događaje iz života naših svetaca, koji nam svjedoče o značenju njihova odgoja. Legenda Metodova o njemu veli »da je ponizno slušao« (Ž. M. III.), da je služio mlađemu bratu »kao sluga i njemu bio podložan« (Ž. M. IV.). Sv. je Ćiril govorio Kozarima: »Braćo, oci, prijatelji i djeco! Evo Bog Vam je dao razum i točni odgovor, ako ima tko da prigovori, neka dođe i dokaže ili neka dopusti, da se uvjeri. Tko se s ovim slaže, neka bude kršten u ime Presv. Trojstva; tko niječe, ja nijesam odgovoran za njegov grijeh, on će vidjeti na sudnjemu danu« (Ž. K. XI.) Sv. Metod sažaljuje nekog poganskog kneza, kojemu je suđeno, da ga kao zarobljenika silom krste, jer je odbio, da na apostolski poziv Metodov to dragovoljno učini (Ž. M. XI.). Kao sv. Teodor pred carem Leonom, tako je sv. Metod pred Franačkim Ljudevitom govorio apostolskom slobodom: »Istinu pred carevima govorim i ne stidim se, a vi činite, što hoćete od mene! Nijesam odličniji od onih, koji, jer su istinu govorili, u mukama i život izgubiše« (Ž. M. IX.).

4. Bizantinski patriotizam prije polaska u Moravsku.

Kad vidimo sv. braću požrtvovne i spremne, da ostave svoj dom i pođu u tuđi kraj, nemojmo misliti, da to rade iz pomanjkanja iskrene domovinske ljubavi. Naprotiv i tada njihovo srce kuca za Bizant. Bizantinci su konkretno pokazivali svoju ljubav prama domovini ljubavlju i poštovanjem prema caru. Car je za njih bio namjesnik Božji i zaštitnik Crkve. Konstantin je rekao Kozarima, da »je Bog dao vlast nad svim narodima caru kršćanskome« (t. j. bizantskome; Ž. K. X.); bizantsko »carstvo nije rimsko, nego Kristovo ... i zato se ono nikada ne će raspasti i svoje kraljevstvo drugome narodu dati: umanjiti će se i raspršati sva kraljevstva, a ono će ostati na vijeke« (Ž. K. X.). Sv. braća smatraju se sretni-

ma, što su nakon svoga povratka od Kozara mogli vidjeti cara (Ž. K. XIII.). Nakon Ćirilove i Metodove misije Kozari su poslali izjavu lojalnosti bizantskome carstvu, »koje je od Boga« (L. I. VI.; Ž. K. VIII.).

5. Monaško poimanje Crkve.

U 9. se vijeku istočni i zapadni svijet dosta međusobno razilazio. Bizant je još živio tradicijom starogrčke i starokršćanske kulture, a na zapadu su novi germanski narodi uništili staru rimsku uljudbu i tek su se rađali na novi kulturni život. Razlika je bila ne samo u narodnim običajima i ćudi, već i na crkveno-vjerskom polju. Grci su u mnogim stvarima imali svoj posebni teološki mentalitet, svoj posebni crkveni zakonik i liturgiju. I ovo je mnogo doprinijelo onom međusobnom nepovjerenju Grka i Latina, koje, na žalost, još i danas živi.

Fotijeva tragedija, konačna posljedica spomenutih opreka, bila je na svome početku onda, kada su Ćiril i Metod stigli u Moravsku. Fotije je došao na patrijarsku stolicu skinuvši zakonitog patrijarha sv. Ignacija. Ovaj je prije patrijarske časti bio monah, pa je zato i razumljivo, da su se monasi najviše i zauzimali za svrgnutog Ignacija, a borili se protiv nametnutog Fotija. A on im se zbog toga jako osvetio. Njihove je samostane raspršio, a njih poslao u tamnicu i progonstvo. Prema pisanju Anastazija bibliotekara ta je sudbina zadesila i samostane na brdu Olimpu, gdje su živjela sv. braća prije polaska u Moravsku. Nemamo ni najmanjeg razloga, da sumnjamo, da su Ćiril i Metod u ovome času bili solidarni s ostalom svojom redovničkom braćom. I ako je filozof Konstantin bio učenik i intimni prijatelj novoga patrijara, to se on ipak nije bezrazložno za njime povodio. Kad ga je učitelj Fotije stao učiti, da su u čovjeku dvije duše, Konstantin mu odvrati, da je to velika zabluda. Doznavši pako od istoga Fotija, da je on to naumice učio, da metne na kušnju znanje i spretnost patrijara Ignacija, odgovori mu mladi učenik: »O tašta svjetovna mudrosti, koja se sobom obezumljuješ i zatireš! Odapela si strijele protiv velike biče svijeta, ne znajući, da bi mogao tkogod biti ranjen. Svemu je svijetu poznato, da oči,

bile ma kako velike i bistrovidne, ne mogu da vide predmeta, kad im dim zapaljene slame dopre do zjenica. Tako i oči tvoje mudrosti, i ako su velike i bistrovidne, zaslijepljene dimom lakomosti i nenavidnosti, ne mogu da vide puta pravde. Stoga dobro kažeš, da nijesi mislio nikoga ozlijediti; budući da su ti strasti zamračile oči protiv patrijara, nijesi mogao predvidjeti posijana zla« (Anastasius, Pastrnek str. 245).

Svrgnuti se Ignacije pozove sa svojim pristašama na rimskoga papu, da ih obrani od progonstva nametnika. Pristaše starog patrijara pobjegoše većinom u Rim, koji je bio najjača njihova obrana protiv carskog i fotijskog nasilja. To je bila stara tradicija monaha. U bizantinskom društvu — osobito nakon ikonoklazma — bila je dvostruka struja u odnošaju prema rimskome biskupu: prijateljska i neprijateljska. Osnutak papine države, krunjenje Karla Velikoga, sve veći upliv rimske crkve, porodio je kod bizantinskog mirskog klera očitim otporom protiv Rima. Taj je otpor u povijesti Fotijevoj došao do vrhunca. Fotije i njegov rad nije nego personifikacija strujâ i željâ bizantinskog dvora i kurije prema rimskome biskupu.

Odlučni su protivnici ovog bizantskog proturimskoga vala bili monasi. Ovi su više manje bili neovisni od upliva dvora i kurije. Ta je neovisnost proizlazila iz samoga njihovog stanja: samoće. U samoći su proučavali, neovisno od bilo čijeg stranog upliva, crkvenu predaju. Ostali su vjerni starocrkvenoj predaji, da je rimski biskup glava Crkve i da se njegova vlast ne mijenja prema političkim prilikama. Njihova se iskrena privrženost sv. Stolici još više ojačala za ikonoklaške borbe. Jedini patrijarha, koji je dosljedno i do istrage vodio borbu protiv bizantinskih ikonoklaških novotarija, bio je rimski biskup. Radi toga su ga branioci hereze najviše mrzili i progonili, a pristaše pravovjerja opet visoko cijenili. U samoj su bizantinskoj crkvi monasi bili najizrazitiji predstavnici crkvene predaje i najodlučniji protivnici carskih novotarija. Carevi su ih upravo bjesomučno progonili. Bili su rastjerani iz samostana, a ovi pretvoreni u državne zgrade, metali su ih na najužasnije muke, ne bi li se odrekli pravovjerja; mnogi su pod mukama i izdahnuli. Progonjeni monasi u bizantinskoj crkvi

našli su jedinu utjehu kod rimskoga pape. Za to je doba Rim bio prepun istočnih samostana. Sve je to još dublje utiskivalo u svijest monaha neprekinutu i nepomućenu uspomenu o vrhovnoj vlasti Petrovog nasljednika.

Ova se sinovska privrženost, spojena s dubokom svijesti o božanskom porijetlu rimskoga prvenstva, najbolje očituje u nazivu: »Apostol«, kojim su grčki monasi per automasion nazivali nasljednika sv. Petra. Ovaj izraz dok zabacuje teoriju, da politička prednost nosi sobom i crkvenu (Novi Rim!), dotle nam očituje, da sve apostolske časti, bilo osobne ili hierarhične nosi u sebi rimski biskup. Tä on je konkretizirani apostolski zbor, on je »Apostolik«. Papu oni također nazivlju »Petar«. Znak, da u svim nasljednicima Šimuna-Petra živi Hristovo obećanje, da je sin Jonin neoboriva »Stijena« Crkve.

Baš u doba — IX. vijek —, kada je pucala i zadnja nit, što je spajala službenu carigradsku i rimsku crkvu, istočni su monasi još bili jedini most, koji je mogao da spoji dva tako zavađena svijeta. Izgleda, da je to bila namisao velikog reformatora monaha, sv. Teodora Studite († 826.). O tomu nas uvjerava njegova iskrena ljubav k svojoj bizantinskoj domovini, žestoka kritika skizmatičnih pokušaja carigradskog dvora i kurije; pa napokon duboko uvjerenje, da je rimska crkva j e d i n a veza crkvenog jedinstva.

Čovjek, koji vruće moli Boga, da Njegova »moćna desnica čuva na mnogo ljeta pobožnog kršćanskog cara, potrebitog svijetu, i da bizantinsko carstvo, puno uspjeha i pobjeda nad neprijateljima, prijeđe od sinova na sinove« (P. G. **99**, 1332), sigurno je dobar patriota. Ovaj je iskreni rodoljub vidio sreću svoje domovine jedino u crkvenom jedinstvu sa zapadom. On je tu ideologiju usađivao u duše svojih učenika i poticao ih na borbu protiv svih crkvenih separatista. Znao je vrlo dobro, da je monahizam u Bizantu IX. v. crkva u Crkvi i da ga se ne može tako lako pregaziti.

Crkveno-politička ideologija sv. Teodora bila bi ova: Država i Crkva dva su neovisna društva, svako sa svojom vlastitom upravom. Crkvi je dužnost, da čuva nepokvarenu Božju objavu, a državi, da se briga za ovozemno blagostanje građana. Glava države je car, Crkve rimski biskup. Među-

sobna neovisnost Crkve i države ne uključuje rastavu jedne od druge, već naprotiv dužnost je bizantinskog cara, da bude zaštitnik Crkve i izriče ono, što ona odredi (P. G. **99**, 1600; 181; 1417; 960; 1013; 1117; 1281; Auoray, Theodori Studitae parva cathechesis, p. 442—3; Mai, ep. 192 etc.).[10]

6. Slavenska misao solunske braće.

Vrela nam pripovijedaju, da je moravski knez Ratislav čuvši »što je filozof kod Kozaka polučio, a brineći se za svoj narod poslao Mihajlu III. vijesnike« (L. I. VII.), koji mu rekoše, da, i ako njegov narod, odbacivši poganstvo, obdržaje kršćanski zakon, ipak nema takovog učitelja, koji bi ga narodnim jezikom u pravoj kršćanskoj vjeri podučio ... (Ž. K. XIV.).

Ratislavu je dakle bilo na srcu, da u njegovoj državi takove političke prilike nadođu, koje ne bi njegov narod, zbog kršćanstva, učinile podređenim drugome ili, što je još gore, izbrisale ga sa lica zemlje. Bojazan je Ratislavova bila opravdana. Njemački vjerovjesnici, koji su Slavenima donosili »Dobru Vijest«, nijesu razumjeli, da njihovi neofiti u političkom i kulturnom pogledu imaju pravo, da budu potpuno neovisni od svojih duhovnih učitelja.

Moravska je država g. 803. postala vazal Karla Velikoga. Franački su misionari iz pasavske i salzburške dieceze počeli, da naviještaju Moravljanima evanđelje. Moravski su se knezovi borili, ne bi li zemlju otrgli franačkom gospodstvu. Njihova je borba za narodnu samostalnost tražila također i vjersku autonomiju. Knez je Mohimir kušao to postići, spriječavajući širenje kršćanstva, uvjeren, da je vjerska razlika između Slavena i Nijemaca najbolji jamac protiv pangermanske prevlasti. Prilike su bile jače od njega, i on je bio svrgnut. Njegov sinovac Ratislav, sljedbenik stričev u ljubavi k domovini, nije slijedio njegove crkvene politike, jer je znao, da Slaveni ni kulturno ni narodno ne će ojačati, ako ostanu u poganstvu. Da se spasi od ove Scile i Karibde, Ratislav je odlučio kristianizirati svoj narod. Ali ne po uzoru zapadnoga rimskoga patriarhata, već istočnoga, bizantskoga. Smišljao je, ne bi li mu iz

---

[10] Cf. Guberina, Istočni svetac o ljubavi k domovini, Nov. Rev. g. III. (1924.), br. 3., str. 282—4.

Bizanta bilo moguće postići ono, što mu je nasilno priječila franačka hierarhija. Bizant je bio daleko od Moravske, pa nije mogao imati kakovog većega upliva na njezin razvoj. Nije mu se bilo bojati, da bi bizantinski imperializam mogao zamijeniti njemački. Ratislav nije od Mihaila III. tražio slavenske liturgije, već samo vjerovjesnike, koji bi propovijedali u narodnom jeziku, jer »mnogi naučitelji, koji dođoše iz Italije, Grčke[11] i Njemačke protivno nas uče« (Ž. M. V.). Ovo »protivno nas uče« ima se razumjeti, ne o samome sadržaju, već o obliku t. j. jeziku, u kojemu su naučavali. Vjerovjesnici su govorili svojim jezikom, latinskim ili njemačkim, a slavenske su mase prema namisli ovakovih apostola imale biti polivene vodom krštenja u znak svoga pripadanja franačkom, a ne Hristovom carstvu!

Bizantinska je diplomacija udovoljila Ratislavu i kocka pade na solunsku braću, da oni prvi idu Slavenima slavenski naviješćivati riječ Božju. Izbor nije mogao biti sretniji. Vidjeli smo, da su slavenski apostoli imali široko kršćansko srce i da nijesu išli tragom bizantinskog ekskluzivizma. Oni su kršćanstvo shvaćali kao dar donesen jednako za sve narode. Ponosili su se svojom bizantinskom domovinom, ali je nijesu obožavali. Kad su postali slavenski apostoli, sve su ove duševne osebine i darove upotrebili na veću slavu Božju i korist slavenskog naroda.

Čim su naši apostoli poslani u Moravsku, Ćiril se brine, kako da stvori slavensko pismo, po kojemu će Slavene uvrstiti u red kulturnih naroda. Sv. su apostoli dobro uvidjeli, da se o još mlade slavenske narode biju dvije velike političke sile:

---

[11] Neki pisci misle (Lapotre, L'Europe et Le Saint-Siege, str. 94), da bi se iz ovih riječi dalo izvesti, da su još prije Ćirila i Metoda bizantinski misionari misionirali Moravsku. Nu o tome nam druga vrela potpuno šute. Ove se riječi mogu protumačiti kao jedna diplomatska igra Ratislavova, dajući razumjeti Mihajlu III. da on ne želi bizantinskih vjerovjesnika, koji bi grčki propovijedali. Moglo bi se dati, da se među latinskim misionarima našao koji Grk iz Sicilije i da Rastislav na to misli. Svakako ovaj navod ne daje pravo Snopeku (Konstantinus-Cyrillus und Methodius, str. 36), da zaniječe vjerodostojnost Metodove legende. O vjerodostojnosti panonskih legendi i njihovim odnošajima prema sv. Ćirilu i Metodu usp.: Grivec: Pravovernost sv. Cirila in Metoda; Viri Ćiril-Metodove teologije.

bizantinski i franački imperijalizam. Jedan i drugi najlakše su svoj cilj postizavali preko misionara. Korak je Ratislavov u Carigradu imao dati smrtni udarac njemačkoj ekspanziji, a bizantinskoj je politici dobro došao. Zahtjev Ratislavov, da se njegov narod u narodnom jeziku misionira, nije baš onemogućio bizantinske politike u Moravskoj, jer crkveni će upliv — a preko njega i politički — ipak ostati. Nu solunska braća ne će da služe ni jednome ni drugome zemaljskome cilju, već traže jedino slavu Božju.

Kad je Konstantin rekao Mihajlu III., da on ne ide u Moravsku bez slavenskog pisma, car mu odvrati, da nema nikoga, tko bi mu mogao u tome poslu pomoći, pa zato neka se sam pobrine (Ž. K. XIV.). Ratislav nije u prvome redu tražio slavenske knjige, nego slavenske misionare. Bizantinska je diplomacija mislila, da će izbiti više političkog kapitala, ako se ne ide dalje od zahtjeva Ratislavova, pa zato nije htjela doći u susret Konstantinu.

No sveti se apostol nije smeo ovom igrom dvora, već se daje na posao i dolazi u Moravsku sa slavenskim pismom. »A filozof ode i po starom običaju sa svojim pomoćnicima dade se na molitvu. Naskoro mu se Bog objavi ... i odmah sastavi slova i poče pričati evanđeoske riječi: U početku bi Slovo i Slovo bi kod Boga i Bog bijaše Slovo« (Ž, K. XIV.). I ako ovo pripovijedanje odaje duh legende, njegova je bitnost ipak istinita: da je Konstantin stvorio prvo slavensko pismo. Ono je za nas »časnije od svega zlata i srebra, dragoga kamenja i prolaznoga bogatstva« (Ž. K. XIV.), jer je ono bilo sjeme cijele naše slavenske kulture. Razumljivo je, da su Slaveni neopisivim veseljem primili ovakove vijesnike, koji im »nošahu evanđelje u njihovu jeziku prevedeno« (Ž. K. XVIII. L. I. 7).

Solunska su braća uvidjela, da će Slavene privući k svetome evanđelju jedino, ako im se dade njihova vjerska autonomija u okviru sveopće Crkve. Znali su, što mladi slavenski narodi mogu da znače za Hristovu Crkvu, ako im se omogući, da i oni svoj vlastiti slavenski obol doprinesu k izgradnji hrama sveopće Crkve. Zato ova dva siromašna monaha čine upravo jednu revoluciju u disciplini Crkve osnivanjem

slavenske liturgije. Geslo je bilo sv. braće: Slavenima se moraju dati svi nužni uvjeti, da se oslobode od bilo čijeg stranog upliva. Valja ih kulturno podignuti, da oni svoju novu slavensku kulturu, zadahnutu evanđeljem, prenesu na Istok i Zapad, koji su se već dobro međusobno poklali. Novi kršćanski slavenski narodi moraju biti most, koji će da veže već dovoljno rastavljeni Istok od Zapada (Cf. Ž. K. XIV.).[12]

Sv. braću stala je života ova slavenska ideja. Njemački kler bjesomučno ih je napadao, carevi ih u tamnicu bacali, a isti nedostojni nasljednik Ratislavov, Svatopluk, pomagao je krvne protivnike slavenske misli, a progonio njezine zatočnike. Pa sve to ih nije moglo ustrašiti, da odustanu od svoje plemenite, altruistične nakane.

Energično su pobijali »trojezičnu herezu«, kao da nije dopušteno Boga slaviti nego samo u grčkom, latinskom i hebrejskom jeziku. Proglasivši slavenski jezik — za ono doba barbarski — ravnopravnim svima drugim jezicima, proglašen je također i narod, koji njim govori ravnopravnim svima drugim narodima. Nema više od Boga izabranog naroda i jezika! Na taj su se način sv. braća stavila u očitu protimbu sa bizantskim i njemačkim političkim teorijama. Slavensko je bogoslužje imalo spriječiti njemački prodor, a novo obreteno slavensko pismo pokazati ponosnom Bizantu, da još nije tama barbarstva zadavila kršćanskog Zapada.

Sveti se misionari brinu, da Slavenima dadu odmah narodno slavensko svećenstvo ili bolje reći misionare. (Ž. K. XV.). Dosada bi blagovjesnici dolazili iz već pokrštenih starih provincija, i tek kad bi se stvorila cijela hierarhija pomoću stranoga klera, mislilo se na narodni kler. No ta metoda ne prija namisli sv. braće. Radilo se, da se što je moguće prije otrgnu slavenski narodi tuđemu uplivu i stvori njihova crkvena autonomija. A to se nije dalo postići gomilanjem tuđega klera među slavenske vjernike. Ovaj će kler po svojoj tradiciji uz Riječ Božju sijati također i riječ politike svoga

---

[12] Ratislav moli od Mihajla III. »biskupa i naučitelja takova, koji bi nas u našem jeziku naučio kršćanskoj vjeri, da i drugi krajevi to vidjevši, postanu nama slični« (Ž. K. XIV.). U ovim riječima na usta Ratislavova govori učenik Ćirila i Metoda.

naroda. Zato se Ćiril i Metod odmah daju na posao odgajanja narodnog svećenstva. S ovom su nečuvenom novotarijom slavenski apostoli pokazali, da slavenski narodi nijesu inferiorni, već da oni sami od sebe mogu da dadu sve ono, što je potrebno da ih dovede ka Hristu.

Naši su misionari dali novoobretenom slavenskome pismu i prvu njegovu književnost. Preveli su sv. knjige, paterik, zbirku kratkih životopisa sv . otaca, nomokanon t. j. zbornik crkvenog i državnog prava istočne crkve[13] (Ž. M. XIV.). Sada su slavenske mase mogle da upoznadu najbitnije temelje kršćanske uljudbe; imali su na svome jeziku preveden nomokanon, te tako su dobili prigodu, da upoznadu državne i crkvene zakone jedne najkulturnije države na svijetu, pa da prema tome uzoru u budućnosti izgrade svoje narodne države. Istina, po svojemu je opsegu neznatna ova literatura, ali je po značenju velika. Slaveni su bili prvi barbarski narod u Evropi, koji su mogli u svome narodnome jeziku da čitaju prve knjige kršćanske ascetike i državno-crkveni zakonik ondašnjeg najvećeg carstva. Ovim je prevodom sv. Metod podigao naš slavenski ponos i ulio u naša srca vjeru u veliku našu budućnost.



Ne samo razum, nego i srce solunske braće živjelo je i kucalo za slavensku stvar. Kaže Metodov životopisac, da se za Slavene »nikad nitko nije brinuo«, zato se Bog za njih starao i poslao im sv. Metoda (Ž. M. II.). Apostolski je rad sv. Metoda donio mnogo duhovnih plodova, ali je doprinio i tome, da se »moravsko carstvo stalo na sve strane širiti i sve svoje neprijatelje uspješno svladavati« (Ž. M. X.). Hadrijan I. »postavivši slavensko evanđelje na oltar sv. Petra« potvrdio je Ćiril-Metodovo nastojanje, a osudio »Pilatovce i trojezičnike« (Ž. M. VI.). Nakon što su po naredbi istoga pape bili posvećeni slavenski svećenici, »odmah su slavenskim jezikom zapjevali liturgiju u crkvi sv. Petra apostola, slijedećeg dana u crkvi sv. Andrije, napokon u crkvi velikog kat. naučitelja sv. Pavla apostola i cijelu su noć pjevali veličajući (Boga) slavenski... A filozof nije prestao za to sa svojim učenicima »Bogu zahvaljivati« (Ž. K. XVII.). Na smrtnoj je postelji mo-

[13] Cf. Ritig, Povijest i pravo slovenštine, str. 20.

lio sv. Ćiril Boga, da oslobodi njegove od bezbožne i poganske zloće onih, »koji Tebe psuju i uništi herezu triju jezika, umnoži s vjernicima svoju Crkvu, sve u jedinstvu sakupi i stvori plemenite ljude, složnim u pravoj vjeri i istinitoj vjeroispovijesti« (Ž. K. XVIII.). Sv. je Ćiril pred svoju smrt rekao svome bratu: »Nemoj iz ljubavi k samoći napustiti započeto djelo...« (Ž. M. VII.)

Tko u ovim citatima ne čita vruće slavensko srce onoga, koji ih je napisao? Napisali su ih vjerni učenici sv. braće, koji su i utisnuli u njihova srca i duše ovaj zanos za slavensku stvar.

7. Katolička misao slavenskih apostola.

Vidjeli smo, da su naši apostoli po naučnom i duhovnom odgoju pripadali monaškoj struji, čija je osebina bila sinovska odanost rimskoj Crkvi. Nemamo razloga sumnjati, da su s ovim rimskim raspoloženjem naši svetitelji pošli u Moravsku. Možda bi se moglo pitati: da li su oni onda, kada su došli u bliži doticaj sa slavenskim življem i kada su upoznali malo bolje zapadnu crkvenu i državnu politiku i ostali vjerni svojim starim tradicijama. Nema sumnje, da je vladanje njemačkog klera moglo da porodi u njihovoj duši neko jače nepovjerenje — koje je i onako vladalo kod Bizantinaca — prema latinstvu. Moglo se desiti, da je ovo nepovjerenje prešlo i granicu, pa se odnosilo na samoga rimskoga papu, kao glavu latinske Crkve. Psihološki ovo zadnje ništa ne bi bilo nerazumljivo. Ali ako se dokaže, da se ono ipak nije ostvarilo, onda katolicizam sv. Ćirila i Metoda dobiva još jaču kulturnu i apologetsku vrijednost.

Kad su solunska braća mislila, da organiziraju slavensku autonomnu crkvu, držali su strogom dužnosti svoje savjesti, da ovu mladu organizaciju ne otrgnu blagoslovenom uplivu sveopće Crkve, već da ona bude jedan novi ures na njezinoj božanskom aureolom okrunjenoj glavi. Sv. je Teodor učio svoje monahe, da je srce kat. Crkve rimska Stolica i da van nje nema apostolske Crkve, pa se za to njezin biskup i zove: Apostolik. Petar preko svojih nasljednika sveđerno živi u rimskoj crkvi, za to je njezin biskup vječni Petar. Ovu ideologiju imadu i naši apostoli.

God. 867. izdao je Fotij jedan polemični spis, u komu hoće da dokaže, da se riječi Isusove: Ti si Petar i t. d. (Mat. 16, 18) ne odnose na Petrovu osobu, nego na njegovu vjeru. Još je i prije te godine Fotije praktično i teoretski zanijekao slovni smisao riječi Mat. 16, 18. Protiv njegove svojevoljne eksegeze sv. je Ćiril protestirao u svome slavenskome prevodu ovoga komada. Dok na svim drugim mjestima grčku riječ πέτρα prevodi, to je na ovome ostavlja neprevedenu, tako da prevod glasi: Ti si Petar i na tom Petru (mjesto stijeni!) sazidat ću Crkvu svoju.[14] S ovom filološkom anomalijom sv. je Ćiril jasno pokazao, čime on smatra sv. Petra u Crkvi Hristovoj.

Ćiril i Metod uče svoje učenike, da se rimski biskup ima zvati i smatrati: Apostolik. Papa je Nikola »Nikola Apostolik« (Ž. M. 6.); Kocelj je poslao poslanike k »Apostoliku« (Ž. M. VIII.); njegovim je poslanicima odgovorio »Apostolik« (Ž. M. VIII.); Metodov poslanik dođe k »Apostoliku« (Ž. M. X.) Moravljani k »apostoliku« poslaše vijesnike; »Apostolik« je Hadrijan izašao u susret sv. Ćirilu (Ž. K. XVII.) »Apostolik« Moravljanima posla sv. Metoda (Ž. M. X.) Sv. je Metod »molio Apostolika«, da mu dade tijelo sv. Ćirila. »Agaton« apostolski papa« osudio je krivovjernike. Papina se pisma zovu »aposto ske knjige« (Cf. Ž. X. X. XII. XII.)

Jedan drugi dokumenat[15], koji, i ako nije napisan od neposrednih Ćirilo-Metodskih učenika, ali je ipak o njima ovisan, ovako se izrazuje o rimskome biskupu: »Veoma slavni papa Nikola« obradova se, kad ču za rad Ćirila i Metoda i pozove ih u Rim »apostolskim pismom«; naši se misionari obveseliše, što su bili dostojni, da budu pozvani od »apostolske Stolice« (8); »Časni Apostolik Hadrijan« vidjevši, da moći sv. Klementa, koje je sv. Ćiril u Rim donio, liječe bolesne, zahvalio je Bogu, što u svoju stolicu može da primi »nasljednika apostolskog Poglavice« (9); sv. je Ćiril »dopustom vrhovnog svećenika« promijenio ime (10); kada je Ćiril umro »sv. je Apostolik« naredio. da mu grčki i latinski kler bude na sprovodu, ne drukčije »nego li istome Apostoliku (10; Cf. Ž. K. XVII.); »Aposto-

[14] Snoj, Bog. Vesnik, g. II. str. 115.

[15] Legenda Italica.

liku se nije činilo uputnim«, da uskrati tijelo sv. Ćirila njegovom bratu Metodu, koji ga je mislio sobom ponijeti u Moravsku, nu kada je rimski kler došao k »Apostoliku« i zamolio ga, da to ne učini »Apostolik je uslišao njihovu molbu« (11. Cf. Ž. K. XVIII.).

Učenici nam sv. Metoda pričaju, da je njihov učitelj odgovorio njemačkim biskupima, koji su ga napadali, da uči na njihovom zemljištu, da ovo nije njihovo, nego »sv. Petra«; Moravljani traže iz Rima misionare, jer su i njihovi oci primili krštenje »od sv. Petra« (Ž. M. X.); progonitelje Metodove zadesila je kazna Božja, koja je bila posljedica »osude sv. Petra« (Ž. M. X.), koji je »nastolnik i ključar carstva nebeskoga« (Ž, M. VIII.)

Vidjeli smo, da je sv. Metod preveo zakonik bizantinske crkve. U tome zakoniku ima mnogo bizantinizma i proturimskoga. Metod, kao lojalni prevoditelj, nije ispuštao ili krnjio ta mjesta, nego im je metao opaske, koje su lako mogle onemogućiti protukatolički dojam rečenih kanona. Najglavniji je od ovih bio glasoviti 28. kan. kalcedonskog sabora, koji je tvrdio, da rimski biskup ima prvenstvo, jer je u Rimu stolovao car i senat, a kako su poslije Konstantina ovi prenijeli svoje sjedište u Carigrad — Novi Rim — to bi Novi, a ne Stari Rim imao prvenstvo u Crkvi Hristovoj. U ovome je kanonu iznešena sva povijest i psihologija bizantinske hierarhije, protiv koje su se uporno borili bizantinski monasi. Slavenskome je narodu sv. Metod htio pružiti bizantinski zakonik, da koristi, a ne da škodi njegovom budućem crkvenom razvoju. Metod je htio, da njegovi vjernici upotrebe dobre strane toga kodeksa, a neispravnih se čuvaju. Najveće je njegovo zlo bizantinski crkveni separatizam, koji se najjasnije odrazuje u 28. kanonu kalcedonskog sabora. Protiv zaraze ovog kanona ovako zaštićuje Slavene njihov Apostol:

A valja znati, što taj kanon nije potvrđen od svetoga Pape Leona, koji je bio tada na prijestolu staroga Rima. Nije u toj stvari pristao uz halcedonski sabor, već je pisao saboru, da ništa takova ne prima i uprav poradi sumnjive novotarije Anatolija, u to doba biskupa carigradskoga. Stoga neki biskupi, koji su bili na saboru, ne potpisaše tog kanona. Niti su

mu stoga, kao što taj kanon kaže: jer vlada stari Rim, dali čast sveti oci, nego je spočetka dobio prvenstvo među svećenstvom po milosti Božjoj, zbog stupnja vjere, po prvaku apostola Petru; jer je čuo od samog Gospoda Isusa Krista riječi: Petre, ljubiš li mene? Pasi ovce moje. Ako je naime »čast dobio«, kao što vele sastavljači govora, »jer je vladao stari Rim«, tad bi, kad sad vlada Carigrad, on naslijedio čast.

Nek se zna, da su vladari stolovali u Milanu i Raveni. Njihove palače i danas stoje, pa ipak nije tima gradovima zbog toga dana čast. Čast svećeničkog reda i prvenstva nije od ovoga svijeta, već od Božjeg izbora i apostolske vlasti. Ako naime sv. oci potvrdiše gradu Jeruzolimu čast metropole zbog kralja kraljeva, Boga Gospoda našega Isusa Krista i štujući njegovu slavnu nauku, a ne dadoše mu patrijarhalno obličje, jer ne mogoše maknuti granice, što ih istini propovjednici postaviše; kako je moguće, da se Božji darovi i apostolske časti premještaju zemaljskoga vladara radi i da se mijenjaju netaknute vjerske zapovijedi? Ne dadu se dakle maknuti sve do konca časti starog Rima. Stoga jer njegov biskup predsjeda svim crkvama zbog časti ne može se siliti, da dođe na svete sabore cijelog svijeta; ali bez njegove privole, da nije poslao neke podložne svojem prijestolju, nije bilo općeg sabora; i da nije sam odredio o čemu će se raspravljati na saboru. Ako se neki protive ovim riječima, da nije tako, neka potraže pismo, što ga je pisao isti sveti otac Leon Marcionu i Pulheriji, blage uspomene, kao i pismo spomenutom carigradskom biskupu, pa će otud naučiti istinu.«[16]

Pravom su nazvali ove riječi oporukom sv. Metoda svojoj slavenskoj djeci. Pred samu svoju smrt naš nas je sv. naučitelj upozorio, da se čuvamo bizantskih crkvenih teorija, koje vode k raskolu i da se čvrsto držimo sv. Stolice, jer »se ne dadu maknuti sve do konca časti starog Rima«.

8. Papa glava, bizantski car pokrovitelj Crkve.

Bizantinci nijesu htjeli priznati božično krunisanje Karla Velikoga za zapadnog cara i zaštitnika Crkve. Oni su u ovome činu Leona III. vidjeli povredu svojih prava i poniže-

[16] Prevod je dr. Grivca. Cf. Život, g. V. br. 5.

nje svog nacionalnog ponosa, koji nije mogao razumjeti kršćanskog cara osim onoga na Bosporu. Kod mnogih je Bizantinaca ovaj gest rimskog biskupa pobudio očitu reakciju i protiv njegovog auktoriteta, tako da se 800 godina može brojiti kao jedna od najsudbonosnijih godina za crkveno jedinstvo. Ovu proturimsku nacionalističnu struju nijesu slijedili bizantinski monasi, već su nastojali, da paralizuju njezin upliv kod naroda stojeći čvrsto na stanovištu: da je rimski papa glava Crkve, a jedino bizantinski car njezin zakoniti pokrovitelj.

Kao svim drugima tako su i ovoj monaškoj tradiciji ostali vjerni naši sv. Apostoli. Došavši u Moravsku svojim su očima mogli uvidjeti, što će učiniti franačka politika od slavenskih naroda. Pravom su se mogli bojati, da će intrasigentnost njemačke crkvene politike, koja se više manje htjela sakriti za interese Crkve, prisiliti Slavene, da crkveno i politički potpuno prekinu sa latinskim zapadom. Da toj žalosnoj posljedici izbjegnu naši su misionari mislili, da bi jedini spas za katolicizam Slavena bio, kad bi ih se potpuno oslobodilo od franačke crkvene politike. Zato treba da Slaveni sačuvavši u sebi živu svijest o božjepravnom prvenstvu rimskog biskupa, dobiju uvjerenje, da njihov nacionalni protivnik, njemački car, nije od Boga postavljeni zaštitnik Crkve, već da je to carigradski basileus, koji u ondašnjim političkim prilikama za zapadne Slavene nije bio nikakova narodna pogibelj.

Ovu su ljubav k biz. carstvu sv. Ćiril i Metod i ulijevali u duše svojih učenika, kako se to vidi iz ovih spisa. Bizantinski je car »vrhovni i katolički car« (L. I. I.), zato je njemu »Bog dao vlast nad svima narodima« (Ž. M. VIII.); on se brine da nevjerne Kozake prevede »k pravoj i katoličkoj vjeri« (L. I. VI.); njegovo je »srce uvijek u ruci Božjoj« (Ž. M. XIII.); bizantinsko je »carstvo od Boga« (Ž. K. VIII.) njegovi su carevi »blage uspomene« (Sholion II.); od njega »na sve strane uvijek dolazi dobri zakon« (Ž. K. XIV.); sveta se braća »nijesu usudila oprijeti Bogu i caru«, jer pismo kaže »Boga se bojte, a cara častite«. (Ž. M. V.).

Sredovječna se teorija o caru kao zaštitniku Crkve najjasnije pojavljivala pri općenitim salonima. Car se morao bri-

*

nuti za materijalne troškove i očuvanje reda, a osobito da se nakon svršenog koncila njegove naredbe u djelo provedu. Papa je juridički sazivao sabore, njima predsjedao i potvrđivao. Ovu ideologiju pogledom na bizantinskog cara imao je i sv. Metod. Njegov učenik govoreći o općenitim saborima nekim oduševljenjem spominje ulogu cara i pape u njihovoj povijesti.

»Nasljednici . . . sv. apostola, koji kraljeve krste, velikom borbom i radom poganstvo iskoreniše. Cijenjeni Silvester sa 318 otaca uz pomoć velikog cara Konstantina, sazvao je prvi sabor u Niceji, pobijedio je i osudio Arija i njegovo krivovjerje . . . Također Damas i teolog Gregorije sa 150 otaca i s velikim carem Teodozijem potvrdiše sveti simbol... Celestin i Ćiril s 200 otaca i s drugim carem nadvladaše u Efezu Nestorija... Leo i Anatolije sa pravovjernim carem... u »Chalcedonu ludost i bludnju Eutihovu osudiše... Vigilije sa Bogu ugonim Justinom... sazvavši peti sabor... Agaton apostolski papa... sa cijenjenim carem Konstantinom na saboru mnoge nemire ugušiše...« (Ž. M. I.)

Ovo harmonično i zanosno povezivanje rimskih biskupa sa bizantinskim carevima jasno nam govori, kakovu su državno-crkvenu ideologiju imali naši sveti apostoli. Sv. je Metod umro 885. g., a 787. držao se u Niceji sedmi sveopći sabor. U navedenom se odlomku o sveopćim saborima ne spominje ovaj sabor. Zašto? Sv. je Teodor Studita nijekao sveopćenost ovoga koncila »jer ga sveopćim nije smatrao Rim, nego lokalnim (P. G. 99. 1044). Bizantinska hierarhija — a osobito Fotije[17] — uporno se borila za univerzalnost sabora, jer joj je to konveniralo u borbi protiv ikonoklasta, a i Rimu. Naprotiv se u Rimu još za Ivana VIII.[18] priznavalo samo 6 sveopćih sabora. Kada sv. Metod ovaj sabor ne meće u čin sveopćih, vidi se, da slijedi nauku svoga učitelja Teodora, da »bez (papine) privole nije bilo sveopćeg sabora« (Sholion II.)

---

[17] Cf. Fotijevo pismo istočnim patrijarsima g. 876 (P. G. 102, 740).

[18] Kako se vidi iz njegova pisma Svatopluku g. 880 (Pastrnek, str. 255).

7. Fotije, papa i slavenski apostoli.

Ona godina u kojoj su solunska braća pošla k našim ocima spada među najsudobnosnije godine Crkve Hristove. Te je godine papa Nikola I. bacio anatemu na nametnutog carigradskog patrijara Fotija, koji je od tada postao otvorenim protivnikom Rima i svim silama stao širiti mržnju i nepovjerenje protiv Petrova nasljednika. Nas Slavene mora zanimati na koju su se stranu u ovome dvoboju opredijeljili naši apostoli. Već smo iznijeli dovoljno dokaza za katolički mentalitet sv. apostola. Mnogi ipak misle, da su oni katoličko naziranje u životu često zatajili, jer da se nije moglo složiti sa njihovim bizantinskim i slavenskim patriotizmom. Njihovi odnošaji — vele oci — s Fotijem i papom dokazuju, da su stajali na strani Fotijevoj. Ćiril je bio intiman prijatelj Fotijev; za njegova patrijarhata pošli su u Moravsku i vjerojatno od njega i jurisdikciju dobiše; pri koncu života sv. Metod ide u Carigrad. Nu ovo ne dokazuje Ćirilo-Metodovo filofocijanstvo.

Ćiril-Fotijevo prijateljstvo moglo se poroditi iz raznih razloga. Ali mi svakako znamo, kako vidjesmo, da se Ćiril znao oprijeti krivim nazorima svoga učitelja i prijatelja. Ćiril se nije zaklinjao na verba magistri ni u stvarima manje važnim, a kamo li u pitanju crkvenog jedinstva.

Životopisci nam svetih apostola niti jednom riječi ne spominju, da bi Fotij ikakovu ulogu igrao, kad su sv. braća bila slana u Moravsku. Čudno je, da su oni pošli u misije, a da ni jedan od njih nije bio biskup, Metod dapače ni svećenik. Možemo nagađati, da oni nijesu htjeli primiti sveti red i jurisdikciju od raskolničkog patrijare, već su mislili, da to obave u Rimu. Tim više imamo pravo na ovaj zaključak, što je Metod nekoliko mjeseci prije odlaska u Moravsku odbio, da bude ređen za nadbiskupa (Ž. M. IV.), a iz Moravske je u Rim pošao baš zato, da primi biskupski red (Ž. K. XV.)

Putovanje Metodovo pri koncu života u Carigrad nije dokaz njegovog focijanstva. O tome putovanju ovo nam priča njegov životopis: »Njihova zloća (t. j. Metodovih protivnika) nije ovdje svršila, nego su govorili: Car se tako na njega rasrdio, da, kad bi ga imao u rukama, ubio bi ga. Ali

milosrdni Bog ne htjevši ni u ovome smesti svoga slugu, stavi carevo srce, da pismeno pozove Metoda, pišući mu: Časni oče, vruće te želim vidjeti. Učini mi tu ljubav, pa pohiti k meni, da te vidim, dok si još u životu i da se naužijem tvojih molitava. I pošavši odmah tamo car ga velikom čašću i veseljem primi i pohvali njegovu nauku . . . i obdarivši ga mnogim darovima otprati ga svečano na njegovu stolicu, isto tako i patrijar (Ž. M. XIII.). Mnogi povjesničari ovu vijest vrstaju među priče, nu nepravom. Nikakova ni povjesnog ni psihološkog razloga nemamo, da zaniječemo mogućnost Metodovog putovanja u Carigrad. Njegov katolicizam to mu nije priječio, jer je tada (882. g.) Fotije bio u zajednici sa rimskim biskupom[19]. Može se dapače razabrati iz jedne poslanice Ivana VIII. pisane 881. g. sv. Metodu, da je ovaj u dogovoru s papom pošao u Carigrad. Papa mu u toj poslanici veli: »... kada se pako Božjom pomoći povratiš«. Vidi se dakle, da je Ivan znao za neko Metodovo putovanje u ovo doba, pa kako nam nije poznato drugo do onog panonske legende, nemamo razloga, da ne vjerujemo, da je i papa na nj mislio.

Svi nas psihološki razlozi upućuju, da vjerujemo vijesti Ž. M. Ovu vijest treba samo promotriti u svijetlu opisane Metodove crkveno-državne ideologije, pa ćemo se uvjeriti o njezinoj istinitosti.

Metod je stajao na stanovištu, da je bizantinski car pokrovitelj Crkve. Što je bilo naravnije, nego da on ide osobno k tome pokrovitelju i traži materijalnu pomoć za svoju novoosnovanu crkvu. Metodu su sigurno trebala mnoga novčana sredstva, koja mu je uskraćivala moravska država; morao se dakle obratiti k službenom zaštitniku sveopće Crkve. Od njega je to i dobio »I obdarivši ga mnogim darovima odprati ga svečano na njegovu stolicu...« kaže nam legenda.

Neki se pisci pitaju: Što ulaze neprijatelji Metodovi, Franci i njemačko svećenstvo s bizantinskim carem, da se groze gnjevom ovoga spram svoga protivnika?[20] Ulaze i te kako! Ako je Metod učio svoje vjernike, da priznaju samo bizantinskog cara rimskim carem, pa dosljedno i pokroviteljem

---

[19] Lapotre, op. c. str. 68—9.

[20] M a r k o v i ć- Slaveni i pape, v. I. str. 126.

Crkve, onda je jasno, da su ga njegovi protivnici i s ove strane nastojali diskvalifikovati pred narodom, dokazujući njegovim vjernicima, da je i »pobožni car« protiv njihovog učitelja.

Fotije nam sâm kaže, da mu rad solunske braće nije bio simpatičan. Kada se zaratio s rimskim biskupom, u svoju se obranu pozivao na svoj rad oko pokršćivanja pogana, a niti jednom riječi ne spominje misionskog rada slavenskih apostola i ako su oni već Kozake misionirali i velikog ploda u Moravskoj imali. On, koji, da se pred istočnim patrijarhom opravda, iznosi i najneznatnije misionske uspjehe, zašto je prešutio Ćirila i Metoda? Njihov bi mu rad mogao biti najbolja apologija pred istočnim biskupima, jer su oni djelovali na papinom teritoriju, koga je radi toga lako mogao okriviti s nemarnosti. Nu lukavi i okretni Fotije o svemu tome šuti . . . znak, da mu Ćiril i Metodije nijesu bili po volji[21].

Slavenski su apostoli prezirnim mukom prelazili preko odmetnika Fotija. To nam svjedoče njegovi učenici, koji mramorkom šute o njegovom nesretnom raskolu. Fotija nikada osobno i ne spominju, a kada prilike traže, da se i Carigradski patrijar spomene, meće ga se kao omalovaživajući na zadnjem mjestu: isto tako (učini) i patrijar« (Ž. M. XIII.)



U doba sv. Ćirila i Metoda Moravska je bila još misionska zemlja. Stalna hierarhija još nije bila uređena (Snopek, op. c. str. 68.) U takovim je slučajevima spadalo na patrijarha novo imenovanje i posvećivanje biskupa i svećenika. Moravska je spadala u okvir zapadnog rimskog patriarhata, pa zato u njoj nitko nije mogao vršiti jurisdikcije bez dozvole rimske Stolice. Dokumenti ne spominju, da bi naši misionari prije svoga dolaska u Moravsku imali ikakovih odnošaja sa papom. Odatle bi se moglo zaključiti, da se naši vjerski učitelji već u početku svoga rada pokazaše neposlušnim Petrovim nasljednicima. Nu takav je zaglavak neosnovan. Papa Hadrijan u svojoj poslanici Kocelu i Ratislavu izrično veli, da se sv. braća nijesu u ničemu ogriješila o prava sv. Sto-

[21] Za ovaj paragraf i dva pred njim usporedi dr. Grivec: Pravovernost sv. Cirila in Metoda; Cerkovno edinstvo i prvenstvo.

lice[22]. Iz ovog istog pisma dalo bi se izvesti, da je Ratislav u dogovoru sa rimskom Stolicom obratio na Mihajla III. za grčke misionare[23].

Sv. je Ćiril bio samo svećenik, a Metod ni to. Trebalo je dakle misliti na ređenje bilo biskupa bilo klera. Stoga naši misionari, »probavivši 40 mjeseci u Moravskoj, pođoše, da posvete svoje učenike« (Ž. K. XV.). Na ovome putovanju stigoše u Veneciju. Kud su mislili konačno poći? Neki hoće da im je cilj prtovanja bio Carigrad[24], nu vjerojatnije je, da su mislili na Rim, jer ako su mislili na Bizant, teško je protumačiti, zašto su sobom nosili moći sv. Klementa, koje su iz Carigrada donijeli u Moravsku. Svakako je rimski biskup za njih doznao, kada su bili u Mlecima, i pozove ih k sebi. Ona njihova spremnost, da u Rimu rede sebe i svoje učenike, jasno nam kaže, da se sv. braća nijesu plašila prikazati pred »Apostolika« i dobiti priznanje za svoj rad.

Ivan VIII. zabranio je Metodu slavenski liturgisati. Ali on se toj naredbi nije pokorio[25]. Nije li ovo — vele — dokaz njegovog proturimstva? Nije. Hiljadu je razloga moglo biti, koji su svjetovali Metodu, da ovu naredbu ne uzme ozbiljno u obzir. Prije svega slavenska je liturgija već bila odobrena od rimske Stolice. Nije li Metod pravom mogao misliti, da je Ivan zavaran od Metodovih protivnika izdao ovu naredbu? Kad bi on ukinuo slavensku liturgiju, što bi bilo od njegovog misionskog djela, koje je od nje sasvim ovisilo? Je li bilo razborito predpostaviti, da će papa, kojemu je u prvom redu na srcu dobro Crkve, htjeti, da se bezuslovno izvrši njegova naredba, koja sobom vodi povratak u poganstvo jednog cijelog naroda? Metod to nije mogao predpostaviti. I pravom, jer je poslije i Ivan uvidjevši, kako stvari teku, pohvalio i potvrdio Metodovo djelo.

U svim zgodama svoga rada Metod je slušao i priznavao papinu vlast. Kada ga papa zove, da god. 879. dođe u Rim

---

[22] »Oni pako uvdjevši, da vaše strane pripadaju stolici apostolskoj, okrom kanona ništa ne učiniše...« (Ž. M. VIII.)

[23] »Jer ne samo u ovoga svetiteljskoga prijestolja prosiste učitelja, nego i u blagovjernoga cara Mihajla«.

[24] Lapotre, op. c. str. 108.

[25] Cf. Pismo Ivana VIII. Metodu g. 879. (Pastrnek, str. 254).

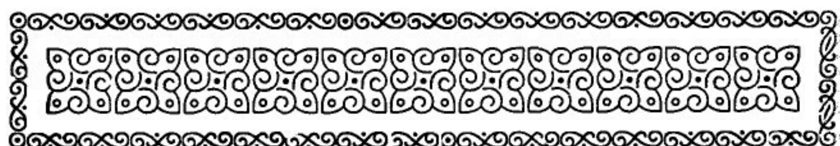
položiti račun svoje vjere, on sluša i ide. I ako je 880. god. u Moravskoj sve bilo protiv njega, on ipak ide tamo, jer mu papino pismo svjedoči »da on uči, kako uči sv. rimska crkva«. Protiv Wichingovih intriga on opet apeluje na Ivana VIII., koji mu obećaje, da će postupati protiv njegovih protivnika »kad se pomoću Božjom povratiš«[26].



Ove se godine navršava 11 vijekova, da se rodio otac naše slavenske kulture, Konstantin — filozof. Već je gotovo jedanaest vijekova, da na našim usnama i u našim srcima živi njegova velebna uspomena. Konstantin-Ćiril sa svojim bratom Metodom ostavio je Slavenima svoju bogatu baštinu. A jesmo li mi ovu baštinu upotrebljavali prema nakani naših otaca? Dao Bog, da i ovaj članak doprinese barem nešto upoznavanju **ispravnog** odgovora na onaj za sve nas sudbonosni upit: Tko pripada »onoj verskoj zajednici, koju su u našem krilu zasnovali sv. Kiril i Metodije«?



[26] Cf. Pismo Ivana VIII. Metodu g. 881. (Pastrnek, str. 258).



Idealni duh siromaštva sv. Franje.

Upliv Hristova naputka apostolima kod Mt. 10, 5b—15.

Dr. Fra. Juraj Božitković.

SUMMARIUM.

De influxu instructionis a Christo apostolis propositae Mt. 10, 5 b—15 in mentem idealem altissimae paupertatis evangelicae s. Francisci Assisiensis.

Epitome. — Demonstratur testimoniis ipsius s. Francisci (Opuscula. Ad Claras Aquas 1904 p. 79), Trium Sociorum (Legenda. Romae 1880 p. 21), Thomae a Celano (Vita secunda. Romae 1880 p. 28—30), s. Bonaventurae (Ad Claras Aquas 1908. Operum t. VIII, p. 523—26) instructio Christi apostolica Mt. 10, 5b—15 principalem influxum in formandum spiritum altissimae paupertatis s. Francisci exercuisse. Ob eam causam critico apparatu textus Mt. 10, 5b—15 in liguam croaticam redditur, postposito scientifico commentario, quo mens Christi de evangelica paupertate in hac instructione apostolica indicatur momentanea ac solum pro prima missione in Galilaea fuisse, a s. Francisco quidem, revelante Divino numine, pro norma evangelica vitae suae suorumque continuo assumi.

Prigodom sedamstogodišnjice smrti velikog, evanđeoskog muža sv. Franje Asiskoga držim, da je vrlo zanimivo vidjeti i upoznati, kako je uplivao Hristov naputak apostolima kod Mt. 10, 5b—15 na njegov idealni duh siromaštva. Pošto je sv. Franjo po tom naputku udesio svoj život i rad, ja ću u ovoj raspravici prevesti Matejev tekst iz grčkoga, znanstveno ga protumačiti poredivši ga sa Mk. 6, 7—11 i Lk. 9, 1—1; sr. 10, 1—12, koji o istoj stvari rade. Pokazat ću pravi smisao Hristovih riječi i kako su na idealni duh evanđeoskog siromaštva Franjina uplivale.

1. Prijevod Mt. 10, 5b—15. teksta sa kritičnim bilješkama.

Da nam prijevod grčkog teksta Mt. 10, 5b—15, što bude kritičniji i bolji, poslužit ćemo se kritičnim izdanjem ovih kodografičnih istraživaoca: M. Hetzenauer, Novum Test. Oeniponte 1896. T. I. 24, 290, 335; F.

Blass, Evangelium sec. Mt. Lipsiae 1901, 30—31; F. Brandscheid, Novum Test. Friburgi Br. 1906. T. I, 48, 625; H. v. Soden, Griechisches N. Test. Göttingen 1913, 16; E. Nestle, Novum Test. Stuttgart 1914, 23—24; H. J. Vogels, Novum Test. Düsseldorf 1922, T. I. 24—25.

Hrist kod Mt. 10, 5b—15 daje naputak dvanaestorici apostola za zasebno, pojedino i samo ondašnje poslanstvo u Galileji, koje treba razlučiti od onoga budućega i općega, o kojemu govori Mt. 10, 16—42.

Riječi Hristove donosi Matej ovako: 10, 5b »Na put neznabožački ne idite, i u grad Šamaritanski ne ulazite, 6 nego idite rađe k izgubljenim ovcama doma Israelova. 7 A zaputivši se, propovijedajte kazujući, da se približilo carstvo nebesko. 8 Bolesne ozdravljajte, mrtve uskrisujte, gubave čistite, đavle izgonite: mukte ste primili, mukte dajite. 9 Ne pribavljajte zlata, ni srebra, ni mjedi u pojase svoje, 10 ni torbe na put, ni dvije haljine, ni obuće, ni štapa, jer je radnik dostojan svoje hrane. 11 A kad u koji grad ili selo uđete, ispitajte, tko je u njemu dostojan, i ondje ostanite, dok ne iziđete. 12 A ulazeći u kuću, pozdravite je.

Tako donose tekst: Hetzenauer I, 24; Blass, 31; v. Soden, 16; Vogels I, 24; Nestle, 24. U bilješci nadostavljaju: govoreći mir kući ovoj. Nasuprot Brandscheid I, 48; ND Tat OW. Vet. lat. Vulg. Aeth. Arm. u tekst unose gornji nadodatak. Durand A. (Evangelie selon s. Mt. Paris 1924, 166) drži, da nadostavak: »Govoreći: mir kući ovoj« nije izvoran tekst Matejev, nego je uzet iz Luke 10, 5. Slažu se I. Weiss (Mt.-evangelium. Göttingen, 1907, 308) i T. Zahn (Das Evangelium des Mt. Leipzig 1910, 402). Primjećuje Lagrange (Evangelie selon s. Mt. Paris 1923, 200), da ἀσπάσασθε pozdravite, prevedeno je iz aramejskoga, što nužno izriče mir«. Ako bi se izostavio spomenuti nadostavak, tekst ostaje sakat i nejasan. Hilarije (Migne, PL. 9, 969—970) i Teofilakt (Migne, PG. 123, 237) ga čitaju; Zlatoust (Migne, PG. 57, 583) i Jeronim (Migne, P. L. 26, 66) ne, ali potonji piše: »Tajno izrazi pozdrav hebrejskog i sirskog govora«.) 13 I ako kuća bude dostojna, neka dođe mir vaš na nju; a ako ne bude dostojna, mir vaš neka se vrati k vama. 14 I ako vas tko ne će da primi, niti posluša riječi vaših, izlazeći i kuće ili grada onoga, otresite prah s nogu svojih. 15 Zaista vam kažem: lakše će bit zemlji sodomskoj i gomorskoj u dan suda, nego li gradu onome.«

Sadržina se ovog naputka svodi na ovo. Najprije Hrist predlaže apostolima predmet propovijedanja za Židove u Galileji [r. 5b—7]; zatim da poluče među njima uspjeh, kada im budu evanđelje naviještali, predaje im moć tvorenja čudesa [r. 8]; nadalje im na ovom apostolskom putovanju propisuje

način življenja i rada [r. 9—14]; najposlije kazuje božansku kaznu, koja će stići one, koji ne budu primili njihovo propovijedanje o veseloj vijesti spasenja [r. 15].

U razlaganju se ovog naputka slažu sva tri sinoptika [Mk. 6, 7—11; Lk. 9, 1—6; (sr. 10, 1—12)] u glavnome [Augustinus, De consensu evangelistarum. Migne, P. L. 34, 1112—1115]. Razlikuju se samo u načinu pripovijedanja. O tome ćemo u tumačenju teksta govoriti. B. Weiss [Das Matthäus-Evangelium.[7] Göttingen 1910, 196] tvrdi, da nema dva naputna Hristova govora: prvoga za apostole [Mt. 10, 5b—15; Mk. 6, 7—11; Lk. 9, 1—6], a drugoga za učenike [Lk. 10, 1—12]. Prema njegovom mišljenju najstarije vrelo ovog naputka bilo bi Lk. 10, 2 r. Marko 6, 8—11 vrlo slobodno neke izreke preradi iz Lk. 9, 3—5. Na pripovijedanje Matejevo 10, 5b—15 djelomično je uplivao Marko.

Tvrdnja se B. Weissa temelji na krivoj pretpostavci. Ničim ne dokazuje, da nema dva Hristova naputka: jednog za apostole [Mt. 10, 5b—15; Mk. 6, 7—11; Lk. 9, 1—6], a drugog za učenike [Lk. 10, 1—12]. Problematično je pitanje,[10] da je najstarije vrelo Hristova naputka Lk. 10, 2 s.; 2, da je Marko 6, 8—11 neke izreke vrlo slobodno iz Lk. 9, 3—5 preradio, te svojim pripovijedanjem djelomično uplivisao na Mateja 10, 5b—15. Ako čitamo samoga Lk. 9, 1—6 i 10, 1—12, isti jasno luči dva Hristova naputka. To nitko ne može zakonito poreći, jer su osobe drukčije, koje Hrist šalje. U prvom slučaju šalje dvanaest apostolâ, u drugom sedamdeset i dva učenikâ. Poslanstvo apostola luči od onoga učenikâ, i ako im podaje iste evanđeoske naputke. Dakle ne može se reći, da nijesu bila dva Hristova naputka. Pisana, apostolska predaja uči, da je Matej napisao najprije svoje evanđelje prema jerušalemskoj katehezi (oko 44. p. Hr. do 50), Marko prema rimskoj ili Petrovoj (oko 50—60), Luka prema antiohijskoj ili Pavlovoj (oko 60—63). Najstarije vrelo Hristova naputka nije dakle Lk. 10, 2 s. Teorijom uzajamne ovisnosti jednog evanđeliste o drugome tumači se dobro sličnost, ali se ne može protumačiti njihova međusobna nesličnost. Što odatle slijedi? Da je mišljenje B. Weissa o postanku Hristova naputka kod sinoptika uopće izmišljeno i bez pravog temelja.

2. Tumačenje Hristova naputka kod Mt. 10, 5b—15 obzirom na Mk. 6, 7—11 i Lk. 9, 1—6; (sr. 10, 1—12).

1, 5b—6. Hrist u prvom ovom apostolskom poslanstvu za Galileju nalaže, neka apostoli evanđelje propovijedaju samim Židovima, kojima Bog bijaše obećao Mesiju, a ne poganima i Šamaritancima.

Šamaritanac [*Σαμαρείτης, ου, ὁ,* Samarites (Curt. 4, 8, 9. Tac. Ann. 12, 54); Samaritanus (Vulg. i crk. pisci)] jest stanovnik ili grada ili predjela Šamarije. Hebrejski se zovu: Šômerônîm [2 Kr. 17, 29]. Šamartanci su naseobenici aširski iz Babela, Kute, Ave, Hamata i Sefarvaima, koji se pomiješaše sa Israelcima, te jedan narod s njima poslije propasti Šamarije (722. pr. Hr.) stvoriše. Kada se Judejci povratiše iz babilonskog ropstva, te stali nanovo podizati hram u Jerušalemu, Šamaritanci su od njih tražili, da ih prime u zajednicu. Ovi ih odbiju. Razljućeni na njih, stadoše ih ometati i oružanom silom i tužbama persijskim kraljevima. Od tada postadoše ljuti neprijatelji. Na brdu Garizim sagradiše si hram, koji je trajao sve do g. 129. pr. Hr. Ivan Hirkan ga poruši. Uza sve to oni proslijediše i nadalje svoje bogoštovlje tu obavljati. Njihova religija nije se bitno razlikovala od israelske. Štovali su jednog Boga, premda u početku tako nije bilo. Isprva kako je bio pomiješan narod, tako je bila i pomiješana aširo-babilonska religija sa israelskom. Kasnije je potonja prevladala, osobito kada Manase, brat velikog svećenika Jaddue radi njegove ženidbe sa kćerkom šamaritanca Sanballat-a iz Jerušalema bi prognat malo prije doba Aleksandra Velikoga. Ovaj za prkos svojima napravi raskol i kult Jahvin podigne u hramu na brdu Garizim. [Flavio Gioseefo, Delle Antichità Giudaiche. Venezia 1611., l. XI. c. 7. str. 29]. Od sv. Pisma nijesu uzdržali nego petoknjižje Moše-ovo i to sa starokenanskim slovima. Šamaritanci se spominju u N. Z. na ovim mjestima: Mt. 10, 5; Lk. 9, 52; 10, 33; 17, 16; Iv. 4, 9. 39 s. 8, 48; Dj. ap. 8, 25. [Sr. Schürer, Geschichte des jüd. Volkes.[4] Leipzig 1907. II. sv. 19—23.]

Ova Hristova zapovijed nije trajala čitavo vrijeme njegovoga života. Poslije svoje smrti i uskrsnuća on šalje apostole, neka navješštaju evanđelje svakomu stvorenju po ci-

jelom svijetu [Mt. 28, 19]. Najprije su imali propovijedati Židovima, zatim poganima [Dj. ap. 13, 46]. Sam Hrist se držao ovog načina u svojem propovijedanju, jer nam je poznato iz evanđelja, da je samo nuzgredno naviještao kraljevstvo Božje poganima i Šamaritancima]Mt. 8, 28—34; 15, 21—28; Mk. 7, 24—30; Iv. 4, 5—31]. Ovako se zato vladao, jer je Mesija Židovima bio obećan u prvom redu. Da izvrši ovo Božje obećanje, morao je njima najprije carstvo nebesko naviještati; iz milosrđa nasuprot poganima i Šamaritancima. Uostalom da se nije sam ovako mudro i pametno vladao i isti nalog apostolima dao, mogli su pisci i farizeji, njegovi inače krvni protivnici, koji su mu, što se reče, dlaku u jaju tražili, optužiti ga pred narodom, da nije Mesija [Meinertz, Jesus und die Heidenmission. (Neut. Abh. Heft 1/2. Münster i W. 1908. 49 s.]

Šalje ih izgubljenim ovcama doma Israelova, jer je tada izabrani narod sišao s puta Božjega; nemajući dobrih i duhovnih pastira, naličio je na izgubljeno stado.

7, 8. Hrist u ovom prethodnom poslanstvu naznačuje predmet propovijedanja apostolima, koga je njegov preteča Ivan Krstitelj [Mt. 3, 2] i on isti [Mt. 4, 17] na prvom mjestu Židovima predložio. U njemu se uključuje naviještanje pokore, odricanje manâ i svih stvari, koje ljude od priprave i ulaska u nebesko carstvo brane i spriječuju. Pod nebeskim carstvom Hrist razumijeva onaj savršeni red i stanje, koga dolazi on ustanoviti s neba, a koga su ljudi izgubili po grijehu, da po njemu postanu svi oni, koji budu u nj vjerovali u jedno vidljivo društvo Bogu posvećeno i usko s njime spojeno sakupljeni, učesnici vječnog spasenja. Ovo carstvo nije samo unutrašnje, niti buduće, nego počimlje u duhu, na zemlji se vidljivo širi, trajat će do konca svijeta, a svršuje u nebu. Carstvo je nebesko Hristova sveopća crkva na zemlji [Bartmann Dr. B., Das Himmelreich und sein König nach den Synoptikern. Paderborn 1904, 1—69].

Da uzmognu apostoli lakše i uspješnije svoju službu obnašati, podijeljuju im vlast, da tvore razne vrsti čudesâ, i to da mogu ozdravljati bolesne, uskrisivati mrtve, čistiti gubave i izgoniti đavle iz opsjednutih. Bez svoje zasluge oni su mukte

od Boga primili ovu moć, stoga od njih zahtijeva, neka mukte tvore spomenuta čudesa.

9, 10. Hrist u ovom naputku određuje način življenja i rada za apostole. Ova pravila vezala su apostole samo ovaj put. To izbija iz riječi Hristovih kod Lk. 22, 35: »I reče im: kada vas poslah bez kese i torbe i obuće, zar li vam što nestade? A oni odgovoriše: ništa«, koji doista nahrcuje na Mt. 10, 9. 10; Mk. 6, 8; Lk. 9, 3. 4; (sr. 10, 4). »Za druge pute, kaže Tirin (Commentarius in Mt. Venetiis CIƆIƆCCLX. T. III. 15] samo se ono zabranjuje, što se time označivalo, naime manje potrebitu skrb za tijelo, najviše što bi druge sablaznilo ili njih iste zapriječilo. Očito je, jer niti Hrist, niti su apostoli u drugim prigodama opsluživali ova pravila doslovno, budući da je poznato, da su kesu imali [Iv. 13, 29], i pobožne žene sa sobom vodili [Lk. 8, 3; 1 Sol. 2, 9; 2 Tim. 4, 13; 1 Kor. 9, 3], da se brinu za potrebite im stvari«.

Hrist nalaže na ovom putu apostolima, da budu što slobodniji u propovijedanju evanđelja, neka nose samo bezuvjetno nužne stvari sa sobom, a u izvanjskim stvarima neka se predadu u ruke Božje providnosti, jer će Židovi, kojima oni budu nebesko carstvo propovijedali, njih hraniti. Dostojan je propovjednik svojega jela [i nagrade], jer ga je zaslužio svojim radom. Drugim riječima im kaže, da imaju pravo, da ih Židovi udrže, kada im propovijedaju evanđelje. Rabinima je bilo zabranjeno [Nedarim, IV, 3] uzimati nagrade, što su poučavali zapovijedi Moše-ova zakonika. Ako li su vršili učiteljsku službu, te drugoga poučavali u čitanju i pisanju, dopuštala im se nagrada, kao »odšteta za gubitak vremena i druge, daljne zasluge [Strack H. und Billerbeck, Das Evangelium nach Matthäus erklärt aus Talmud und Midrasch. München 1922, 261]«.

Za vrijeme ovog apostolskog poslanstva zabranjuje im stjecati ili pribavljati koliko zlatnih, toliko srebrnih i mjedenih novacâ u svojim pojasima ili pripašnjacima, da ih stavljaju. Pripašnjače su im služile ne samo da stisnu haljinu [Mt. 3, 4; Mk. 1, 6; Dj. ap. 21, 11; Otkr. 1, 13; 15, 6], nego također da u njoj nose novac [Mt. 10, 9; Mk. 6, 8; Plut. mor. str. 665b; Liv. 33, 29]. Ne smiju imati torbe, koju su obično putnici ili pastiri na dulji put u Palestinu sa sobom nosili i u nju nužne

stvari spremali. Niti dvije haljine na način bogataša: jednu za sadašnju uporabu, a drugu za buduću. S ovim ipak Hrist nije zabranio dvije haljine nositi na sebi, ako li to traži potreba ili nemila studen.

T. Zahn (u dj. 401. 20) kaže: »Tada se kod Rimljana običavala nositi dvostruka haljina. Mekoputni ljudi nošahu zimi četiri haljine jednu povrh druge (Suet. August. 82). Kod Josipa Flavija (Antiq. XVII, 5, 7) nosi dvostruku donju haljinu isto tako rob.« Ni obuće, nego im dopušta samo sandale pribaviti. E. Beurlier (Dictionaire de la Bible publié par F. Vigouroux. Paris 1896. Fasc. X, 634) slijedeći razlog navodi: »Krhost obuće i mučnoća naći postolara, da se popravi, činila je Židove, da su sa sobom nosili kadkada na put jedan par sandala u torbi za izmjenu u potrebi. Naš Gospodin nahrcuje na ovaj običaj, kada preporuča svojim učenicima, da pokažu svoje pouzdanje u Providnost, te ne nose obuće«. Sandale su se razlikovale od postola. Postoli pokrivahu kožom nogu odozdo i odozgo, sandale nasuprot samo odozdo; odozgo bijahu pričvršćene za nogu oputama. Priječi im nositi obuće, da budu prikladniji za putovanje i misijonarski život, te se manje staraju za previšu i suvišnu skrb nogu. Marko (6, 9) kaže: *ὑποδεδεμένους σανδάλια,* (part. perf. pas. ili medija) = podvezanih si sandalâ (Grimm, Lexicon Graeco-Lat. in l. N. Test. Ed.[4] Gissae, 447), koje odozdo bijahu napravljene od kora ili drva, a odozgo privezane za nogu oputama. Mogu se i dandanas njihovi oblici vidjeti na rimskim spomenicima. Ni š t a p a. Tako i Lk. 9, 3 donosi. Mk. 6, 8 se razilazi, kada piše: *εἰ μὴ ῥάβδον μόνον* = osim jednog štapa. Hilarije (Commentarius in Mt. Migne, PL. 9, 968) i Augustin (De consensu evangelistarum. Migne, PL. 34, 1112—1115) sve snage svojega uma posvetiše, kako bi riješili ovu prividnu nesuglasicu između Mt., Lk. s jedne strane, a Mk. s druge. Njihovo rješenje nije nas moglo primjereno zadovoljiti, jer štap tumače u duhovnom smislu. Ne trebaju izvanjske vlasti, kada imaju šibicu iz korijena Jesina. Kakva god druga bila, ne će bit Hristova. Maldonat Commentaria in Mt. Migne, S. Scripturae cursus completus. Parisiis 1861, sv. 21, 652) nasuprot kaže, da sinoptici nijesu htjeli Hristove riječi doslovno donijeti, nego s a m o n j i h o v s m i s a o. No i ovo tumačenje ne riješava nam prividne nesuglasice. T. Zahn. (n. dj. str. 401) ide tako daleko, da se usuđuje ustvrditi: »U ovoj točci ostaje formalna protivurječnost (?) između Mt. i Lk. s jedne, a Mk. s druge strane. Čini se, da Mk. hoće da spriječi neko strogo neshvaćanje prvotnog smisla riječi u pogled štapa kao obuće«. Ova tvrdnja dvostruko griješi: 1. u koliko a priori pripisuje sv. piscu zabludu, od koje je po Božjem nadahnuću bio zaštićen i sačuvan; 2. što ne znajući poteškoću riješiti svoju krivu pretpostavku i subjektivnu namisao Marku prišiva, kao da ju je on imao, a koju nikakvim dokazom ne dokazuje. E. Power je u zadnje doba napisao jednu izvrsnu studiju ob ovom pitanju u časopisu »Biblica«. Rim 1923, str. 241—266 i skraćeno u »Verbum Domini«. Rim 1924, str. 111—116. Prividnu nesuglasicu između Mt. 10, 10; Lk. 9, 3 i Mk. 6, 8 on ovako rješava: »Pastir u novoj Palestini, kako smo već protumačili (Ver-

bum Domini, I (1921) 21—25), sa sobom nosi dva štapa, koji oblikom i uporabom različiti, zgodno se označuju imenima toljage i štapa. Toljaga hrastova, gotovo tri noge (90 cm.) duga, na kraju okrugla, visi ponajviše o pojasu, pastiru služi, da samoga sebe i svoje stado brani od zvijeri i lupeža. Štap, oko šest nogà (180 cm.) dug, u ruci nošen, njim se po danu pastir štapa, upravlja ovcama i kozama, najprije označuje pastirsku službu. Sva poteškoća iščezava, ako je poznato, da Matej i Luka spominju zabranjenu toljagu za obranu, a Marko dopušten štap za službu. Što da se čvrsto dokaže, četiri se stvari imaju pokazati: 1. da je Gospodin naš u ovom govoru lik pastira iskazao; 2. da su pastiri u Palestini za doba Hristovo toljagu i štap nosili; 3. evanđelja kontekst naznačuje zabranjenu toljagu za obranu, dopušten štap za službu; 4. sa istom riječi u grčkome može se označiti koliko toljaga toliko štap.«

Ovo se tumačenje nama najboljim i najvjerojatnijim ukazuje. Pölzl-Innitzer [Kommentar zum Evangelium des hl. Matthäus.[3] Graz und Wien 1918, str. 190] htio bi ga oslabiti, ali njegovo je napiranje ostalo bezuspješno. Sa Powerom se slažu izvrsni poznavatelj židov. starinâ za Hristovog doba g. Strack i Billerbeck [n. dj. str. 569], kada pišu: »*Μηδὲ ῥάβδον*. Putnički štap, makkêl, pored drugoga, koji je potrebit za obranu na putnim okolnostima, a koji se spominje n. pr. Berakt. 9, 5 . . ., kod Mt. 10, 9; Jeb. 16, 7«.

Ako se ovako apostoli budu vladali, Bog će se osobitom providnošću starat za život i uzdržanje apostola preko dobrih i plemenitih ljudi.

11. Ovim riječima Hrist daje novu zapovijed o izboru gostoprimstva. Kako im je gori zabranio u ovom poslanstvu u Galileji pribavljati dvije haljine, dva para sandalâ, dva štapa, t. j. toljagu za obranu i štap, zlatnih, srebrenih i mjedenih novaca u svojim pojasima i torbu, da ne bi zabrinuti za zemaljske stvari narodu prigodu dali poput farizeja i književnikâ, da o njima sudi, da ih uglavnome vodi iskorišćivanje i lakomost, tako im i ovdje priječi na laku ruku mijenjati gostoprimsku kuću. Ako li ih tko kao goste primi u svoju kuću, ne smiju na laku ruku i bez ikakva razloga nju zamijeniti boljom, kada im se sluči ili ih tko pozovne. U očima je naroda na ovom poslanstvu ovakav njihov postupak mogao stvoriti slab i loš sud. Narod bi ih mogao na temelju toga držati za proždrljive i nepostojane. Zato ih Hrist poučaje, da ne pogriješe, kako će se na ovom putovanju vladati. Kada

uđete u koji grad ili selo, pomljivo ispitajte i potražite, tko je u ovom gradu ili selu dostojan, koji bi vjerovjesnike pogostio, pak kada takovoga nađete i rado vas primi, kod njega ostanite i blagujte, što vam donese. Nemojte promijenjivati bez razloga njegove gostoprimske kuće sve dok ne izađete iz ovog grada ili sela. Inače biste loše djelovali na narod. O vama bi mogao misliti, kada biste protivno radili, da ste neumjereni i nepostojani. Jasnije se Luka izrazuje u poslanstvu učenikâ [10, 7]: *μὴ μεταβαίνετε ἐξ οἰκίας εἰς οἰκίαν* = ne prelazite iz kuće u kuću.

12. Kada uđu u čiju kuću, Hrist ih uči u uljudnosti, što će govoriti. Najprije imaju ukućane pozdraviti, t. j. zaželjeti im mesijanski mir, spas i blagoslov [Dan. 10, 19]: šâlôm lekhâ, mir vama ili mir kući ovoj.

O kritičnosti ovog teksta već se govorilo kod prijevoda u prvoj točki.

13. Ako li vas kuća primi, u koju ste ušli radi propovijedanja mesijanskog mira, tada će mesijanski mir i blagoslov sići vrh nje, jer je poprimila vjeru, milost i evanđeoski način življenja. Ako pak prezirom odbije vaš pozdrav mesijanskog mira i spasenja, neka se k vama vrati, te neka vas dovede u drugu, gostoprimsku kuću, koja će vas željno i gostoljubivo primiti, vašem propovijedanju vjerovati, postati kršćanskom osjećajem i duhom, dostojnom neba i vječnog života.

Ovdje se uvodi mesijanski mir i blagoslov kao živa osoba, koju kada gost odbija, slijedi apostole na drugo mjesto. Ova se slika zove u govorništvu prosopopejom. Luka [10, 6] je još jače izrazuje, kada piše: »Pa ako li bude ondje sin mir, t. j. gost, koji je ljubitelj mesijanskog mira, ostat će na njemu mir vaš«.

14. Otresanje prašine s nogâ jest simbolički čin, s kojim se naznačuje, da apostol nije odgovoran, ako koja kuća odbije mesijanski mir i spas. Ovo učini Pavao sa Barnabom u Antiohiji Pisidijskoj, kada ih izbaciše stanovnici ovog grada po nagovoru Židovâ [Dj. ap. 13, 50, 51.] No u Korintu je Pavao [Dj. ap. 18, 6] samo otresao svoje haljine, kada su Židovi u sinagogi odbili njegovo propovijedanje.

Kad su Židovi putovali kroz poganske zemlje, prije nego bi stupili na palestinsko tlo, pomljivo bi otresli prah sa obuće

i haljine, da se ne bi israelska zemlja zanečistila. Potom kada bi se stresla s nogâ prašina jednog grada, izrazivalo bi se time, da je onaj grad ili mjesto jednako poganskoj zemlji i sa njegovim stanovnicima prekinuo bi se svaki odnošaj [Strack und Billerbeck, n. dj., str. 571].

15. Hrist konačno izriče svoj sud nad onim gradom, koji bude zabacio i odbio mir i blagoslov mesijanskog spasenja. Teže griješe i na sudnjem danu strože će bit osuđeni svi oni, koji odbace evanđelje, nego li Sodomci Gomorci, koji su činili teški grijeh bludnosti proti naravi, zbog koga su grozno bili pedipsani strašnim požarom vatre i sumpora s neba [Gen. 19, 1 s.]

3. Upliv Hristova naputka.

Toma Celanski [Vita s. Francisci c. 9 i Vita secunda. Romae 1880, c. 10. str. 28—30], sv. Bonaventura [Legenda maior. Opera s. Bonav. Ad Claras Aquas 1908. I. VIII. 523—26] i Tri druga sv. Franje [Legenda trium sociorum. Romae 1880. c. 8. str. 21] pripovijedaju, kako sv. Franjo nakon malo više od dvije godine pustinjačkog života, života molitve i ručnog rada, radeći i popravljajući »kuću Božju« prema nalogu raspela sv. Damjana, zadobi posebno zvanje, na koje bijaše pozvat. Slušajući evanđelje na svetkovinu sv. Matije, 24/II. 1209, zače misao da mu treba prigrliti apostolski život i evanđeosko siromaštvo.[1] Kako se ovaj prizor odigrao u duši Franjinoj, to nam najstvarnije opisuju Tri druga svečeva [str. 21]: »Tako blaženi Frano, kada je već svršio popravak crkve sv. Damja-

[1] Tako tumače: Chéranché Der hl. Franciscus. Aufl.[3] Einsiedeln 1885, 71; Müller, Die Anfänge des Minoritenordens. Freiburg i. Br. 1885, 28—29; Le Monnier-Brković, Povjest sv. Franje, Sarajevo 1904, 66; Joergensen J., Vita di s. Francesco, Palermo 1910, 199—201; Mandić, De legislatione antiqua O. F. M. Mostar 1924, 22. Pecchiai Pio, S. Francesco d' Assisi e la missione della povertà. Milano 1926, 150: »Dunque la data della Messa della Porziuncola che illuminò di nuova luce la mente di Francesco si vuol fissare ai 24 febbraio 1209.« Nasuprot Schnürer G., Franz von Assisi. München 1907, 39; De Pamel O., La psychologie de s. François d' Assise. Etudes Franciscaines. Paris 1924. No 204, 267; Robinson, Archivum Franciscanum historicum II (1909), 194 uče, da je na 24. veljače 1208. Izgleda, da je vjerojatnije prvo mišljenje.

na, nosaše pustinjsko odijelo, držeći u ruci štap, obuću na nogama, i pripasan remenom iđaše. Nekog dana kada je čuo za svečane službe Božje ono, što je Krist rekao učenicima, koje posla da propovijedaju, naime neka ne nose ni zlata ni srebra, ni vrećice ni torbe, ni kruha ni štapa na putu, ni obuće ni dvije haljine. A ovo jasnije kada mu je isti svećenik kasnije protumačio, neizrecivim napunjen veseljem: Ovo je, reče, što želim sa svim srcem ispuniti.

Potom sve dobro zapamtivši, što bijaše čuo, veseo nastojaše da ispuni. Bez oklijevanja ostavi dvostruke stvari. Od tada se više nije služio ni štapom, ni obućom, ni vrećicom ili torbom. Napravivši sebi veoma prezrenu i prostu haljinu, odbaci remen, a pripasa se užetom. Svu je pomlju srca posvetio riječima nove milosti, kako bi ih ostvario. Po božanskom je nagnuću počeo naviještati evanđeosku savršenost i propovijedati jednostavno pokoru na javi«.

Kasnije bi ovo evanđelje iz mise sv. Matije promijenjeno [Joergensen Vita di S. Francesco. Palermo 1910. 200]. Svakako je sv. Franjo držao čitanje evanđelja ovog dana kao božansku objavu. Piše o njoj u svojoj oporuci: »Sam Previšnji mi objavi, da imam živjeti po obliku sv. evanđelja« [Opuscula s. Patris Francisci. Ad Claras Aquas 1904. 79]. Na 15./III. 1209. pođe jutrom sa Bernardom Kvintavalskim u crkvu. Kada se pobožno pomoliše, otvoriše triput evanđelje. Prviput se namjere na ove Kristove riječi: »Ako hoćeš savršen da budeš, idi i prodaj sve što imaš i podaj siromasima« [Mt. 19, 21]. Drugiput na slijedeće: »Ništa ne uzimajte na put« [Lk. 9, 3]. Treći na ove: »Tko hoće za mnom ići, neka se odreče sebe« [Mt. 16, 24[. Iz ovoga Franjo shvati, da on treba da postane osnovateljem i začetnikom reda [Thomas a Cel. Vita secunda. c. 10, 28—30], koji se temelji na Hristovom naputku apostolima kod Mt. 10, 5b—15. I ovaj je naputak bitno uplivao na idealni duh evanđeoskog siromaštva Franjina koga je on nastojao na dlaku staviti u život i napisao u prvom i drugom pravilu.



Kronološki pregled života sv. Franje Asiškoga

na osnovu najnovijih znanstvenih istraživanja.

Conspectus chronologicus vitae S. Francisci Assisiensis.

Dr. fra Dominik Mandić — Mostar.

(Nastavak).

— 22. decembra. — Honorije III. potvrđuje dominikanski Red.

»Nos attendentes« od 22. XII. 1216., *Ripolli*, Bul. Praed. I, p. 4; *Potthast* I n. 5.402.

— tekom godine. — Prvi epigrafični spomen sv. Franje na vanjskom zidu apside S. Maria del Vescovado u Asisu.

»† MCCXVI. Indictione Quartadecima tempore Episcopi Guidi et Fratris Francisci«, *Mgr. Faloci-Pulignani*, Il più antico documento per ia storia di San Francesco, Miscel. Francescana II. 33—37.

1217. — 14. maja. — Duhovsko Capitulum generale kod Porcijunkule. Franjo nazočan.

— 29. septembra. — Capitulum S. Michaelis. Franjo u Asizu

1218. — 3. juna. — Duhovsko Capitulum generale. Franjo nazočan u Porcijunkuli. Ilija Bambarone s više braće poslan na Istok.

Jordanus 7, 9; *Spec. Perf.* c. 65.

— Jun—jul. — Franjo putuje u Francusku. U Firenci se susreće po prvi put s kardinalom Hugolinom. Sklapa s njim tijesno prijateljstvo i na njegov savjet odustaje od puta u Francusku.

Put Franjin u Francusku i susretaj s kard. Hugolinom u Firenci bio je iste godine, kada su braća prvi put poslana na Istok, a godinu dana prije općih misija u katoličke zemlje. *1 Cel.* 74 s., Sp. Perf. c. 65, *3 Socii*

61, *Jordanus* 7, 9. Kard. Hugolin bio je tada papinski legat u Tusciji (*1 Cel.* 74, Vita S. Fr. versificata n. 124.). Tu službu obavljao je on u Tusciji g. 1217., 1218., 1219. i 1221. Sastanak u Firenci nije mogao biti g. 1217. (cfr *Davidsohn,* Forschungen z. Gesch. v. Florenz, Bd IV, Berlin 1908, po 68), niti g. 1219. ili 1221. (cfr Fr. Ehrle, Kontroverse über die Anfänge des Minorittenordens, Zeitsch. f. kath. Theologie, XI p. 733 s). Franjo i Hugolin sastali su se dakle u Firenci poslije Kapitula g. 1218. a prije 31. jula iste godine, kada Hugolin počinje da organizira franjev. ženski pokret (cfr *Sbaralea* I p. 635 n. 445; *Potthast* I n. 14.760), jer nije vjerotajno da bi Hugolin unio srp u tuđu žetvu bez sporazuma s ocem toga pokreta Franjom. Hugolin je proveo cijelo ljeto 1218. u Firenci i bližoj okolici (Perugja, Sienna i t. d.), cfr *Sbaralea* I p. 3 i 635; *G. Levi,* Archivio d. società Romana di storia patria, t. 12 p. 243, 305; *Böhmer,* Reg. Imperii V n. 12.529, 12.536, 12.540, 12.588.

— 31. jula. — Ivan, biskup grada Perugje, u nazočnosti kard. Hugolina dopušta Klarisama, da podignu samostan i crkvu na Monte Lucio kraj Perugje.

Cfr *„Religiosam vitam“* od 28. okt. 1252, Sbaralea I p. 635 s., Potthast I n. 14.760., te *»Sacrosancta Rom. Ecclesia«* od 24. sept. 1222., Sbaralea I p. 13; Potthast I 6. 879 c.

— 27. augusta. — Honorije III. ovlašćuje kard. Hugolina, da može uime rimske Crkve na dar primati gradilišta za samostane Klarisâ, i da samostane, koji se na istima podignu, iznimi ispod jurisdikcije mjesnih biskupa sve dotle, dok ti samostani ne budu imali nepokretnih imanja van samostanskih zidova.

»Litterae tuae« od 27. VIII. 1218, Sbaralea I p. 1; Potthast I n. 5.896.

— 29. septembra. — Capitulum S. Michaelis. Franjo nazočan u Porcijunkuli.

— 12/2/1918. — Na Duhovskim generalnim skupštinama nadodana su prvotnoj franjevačkoj Reguli slijedeća poglavlja, što se danas nalaze u Regula I.: cap. 8, 10, 11, 19, 20 i zadnji dio cap. 7.

Cfr *Mandić,* De Legislatione antiqua, I ,p. 99—104, 114—116, 128.

— 1210./1219. — Franjo i njegova braća osnivaju pokorničku družbu (»Fratres de Poenitentia«) za osobe, koje živu u svijetu. Franjo piše prva pravila za tu družbu.

1 Cel. 37 i90; *J. de Spira* c. 2 n. 14; *3 Socii* 60; *S. Bonav.,* Leg. maj. c. 4 n. 6; *Anon. Perusinus* c. IX. n. 41. — Cfr *P. Mandonnet,* Les origines de l' Ordo de Poenitentia, Compte rend. du IV. Congrès sc. intern. des Catholiques, Fribourg 1898, p. 186—91, 200—4; *P. T. van den Wyn-*

gaert, Examen des théories du R. P. Mandonnet sur l'Ordo de Poenitentia, Franciscana t. V p. 229—248, t. VI. p. 5.—16.

Kako se vidi iz pisma Honorija III. Significatum est nobis« od 16. XII. 1221., Fratres de Poenitentia bili su koncem g. 1221. rašireni u Favenciji i nekim drugim okolnim gradovima i mjestima. To, kao i riječi Papine u navedenoj buli: »*multoties molestantur*«, pretpostavlja dulji opstanak toga pokreta. Rimski dvor usto nije običavao davati službenih pisama novim religioznim pokretima, dok ih nije temeljito prokušao. (Franjevci su tek 10 godina (g. 1219.), a Klarise 6 godina (g. 1218.) nakon osnutka dobili prvi pisani dokumenat). Zato je nužno, da se početak pokorničkoga pokreta stavi prije puta sv. Franje na Istok g. 1219. Gornji izvori stavljaju također početke Ordinis Poenitentium u prve godine apostolskoga djelovanja sv. Franje i njegovih drugova. Po svoj prilici Franjo je napisao prva elementarna pravila za Pokorničku braću u svijetu između g. 1210. i 1215., prije nego je koncil Later. IV. can. 13. zabranio sastavljanje novih duhovnih pravila.

1219. — 26. maja. — Na Duhove glasoviti »Capitulum storiarum«. Nazočan kard. Hugolin. Provedena organizacija Reda: ustanovljene Provincije i ministarska služba. U Reg. I. nadodani cap. 4—6, 18, a vjerojatno i cap. 12, 13, 15. Početak velikih misija u kat. zemlje. Petar Cathanii generalni zamjenik (vicarius) sv. Franje. Franjo odlučio poći na Istok.

»Expletis itaque undecim annis ab inceptione religionis, et multiplicatis numero, et merito fratribus, electi fuerunt Ministri et missi cum aliquot fratribus quasi per universas mundi provincias, in quibus fides catholica colitur, et servatur«, *3 Socii* 62, *Anon. Perusinus* c. XI n. 44. Cfr *Jordanus* 3—10, *Spec. Perf.* c. 68, *Verba S. P. Francisci auctore fr. Leone* (Lemmens, Doc. Ant. Fr. I p. 103 s.), *S. Bonav.,* Leg. maj. c. 4 n. 10, *Eccleston* VI.

Potthast I n. 6.078 krivo navodi, da je Hugolin na 31. maja 1219. bio u Rimu. Dotična bula je podmetnuta ili krivo datirana. Hugolin je od početka g. 1219. do polovice maja bio u sjevernoj Italiji (cfr *G. Levi,* Archivio t. 12, p. 309 ss., *Böhmer.* Reg. Imp. n. 6.316, 12.556—8, 12.560 s., 12.568, 12.572.). Na Duhove bio je u Asizu.

U organizaciji Reda, osim ustanove provincija i ministarâ najznamenitija je izmjena učinjena na Duhovskoj skupštini g. 1919. ta, da je Capitulum S. Michaelis ukinut kao opća skupština za svu braću, a rok Capituli Pentecostes da je produljen na 2 godine za ministre van Italije. Cfr. *Mandić,* op. c. p. 94—6, 112—4, 128.

Na upravi Reda Franjo se zahvalio i imenovao Petra Cathanii za svoga zamjenika na Kapitulu g. 1219., a ne prije, kako misli *P. G. Golubovich* (Biblioteca Bio-bibl. d. Terra Santa [BTB] I, Quaracchi 1906., p. 86, 119—26) i *P. van Ortroy* (Anal. Bollandiana t. XXXI, p. 452 s.). Kada

je naime P. Cathanii imenovan *prvi put* zamjenikom sv. Franje, bila je već ustanovljena služba ministara: »*Amodo* sum mortuus vobis. Sed ecce, inquit, frater Petrus Cathanii, cui ego et vos omnes obediamus... orphanos *fieri*... familiam, quam mihi *hactenus* commisisti. Et *nunc*... ipsam recommendo *ministris*...«, *2 Cel* 143, *Sp. Perf.* c. 39. Cfr. *Intentio Regulae* auctore fr. Leone n. 13, Lemmens, Doc. Ant. Fr. I 95—7), *Sp. Perf.* c. 71, te *N. Papini*, Storia I, p. 108 s., i Dr *H. Fischer*, Der hl. Franziskus v. Assisi während der Jahre 1219—1221, Freiburg i d. Schw. 1907, S. 123—6, 143 f.

— 11. juna. Rieti. — Honorije III. u pismu »**Cum dilecti filii**« preporučuje svim crkvenim poglavarima kat. Crkve Franju i njegove drugove, koji polaze u katol. misije. Tim aktom Honorije III. uzeo je službeno na znanje i **juridički potvrdio franjevačku družbu kao crkveni Red.**

Sbaralea, **Bul.** Fr. I, p. 2; *Potthast* I n. 6.081.

Franjev. družbu Crkva nije priznavala pravim crkvenim Redom sa svečanim zavjetima do g. 1219. Dokaz: 1. Dominikanski Red, koji je od Crkve potvrđen na 22. Dec. 1216 (cfr. gore pod navedenim datumom), ima od početka prednost pred franjev. Redom u službenim crkvenim aktima; 2. g. 1219. i 1220. biskupi u Francuskoj, Njemačkoj i t. d. ne smatraju franjevačku družbu od Crkve potvrđenom (cfr. »Pro dilectis filiis« od 29. maja 1220.), Sbaralea, Bul. Fr. I, p. 5; Jordanus...), premda ih je većina g. 1215. bila na koncilu Later. IV. u Rimu; 3. do g. 1219., dotično 1220. (bula »Cum secundum«), nije bilo nikakve crkvene zaštite franjevačkih zavjeta; 4. Honorij III. u b. »Cum dilecti filii« zove Franjine drugove i družbu: »socii«, »collegium«, a ne: »fratres«, »ordo«, kako se zovu u stilu Kurije formalno potvrđeni crkveni Redovi i njihovi članovi. 5. Honorije III. u pismu »Pro dilectis filiis« od 29. maja 1220. smatra franjevačku družbu pravno potvrđenom, i tu potvrdu vidi u svom pismu »Cum dilecti filii« od 11. juna 1219.: »ex eo solo, quod litteras nostras eisdem concessimus, nihil sinistri de ipsis debuerint opinari... Nos Ordinem talium de approbatis habemus«, *Sbaralea,* Bul. Fr. I, 5. Cfr *Conc. Later. IV.,* can. XIII, De novis religionibus prohibitis, Mansi t. 22, col. 1002.

»Cum dilecti filii« popratno je pismo, a ne obrambeno (cfr. analogno pismo Dominikancima »Si personas religiosas« od 26. aprila 1218, dotično 15. nov. 1219, *Ripolli,* Bul. Ord. Praed. I, 7 s.; *Potthast* I n. 5.763, n. 6. 160). Honorije III. u pismu »Pro dilectis filiis« od 29. maja 1220. izričito veli, da su franjevci imali uza se Papino popratno pismo, kada su ih iz Francuske prvi put protjerali: ...direxisse vobis recolimus nostra scripta... licet ex eo solo, quod litteras nostras eisdem concessimus, nihil sinistri de ipsis debuerint opinari...«, *Sbaralea,* I p. 5.

— 1218. aug. 27. — jun 1219. — Kardinal Hugolin predaje Klarisama Regulu sv. Benedikta sa Ustanovama, što ih

je on sam napisao, Franjo prihvatio, a papa Honorije III. potvrdio.

Tekst Ustanova kard. Hugolina sačuvan u buli Grgura IX. »Cum omnis« od 24. maja 1239. (*Sbaralea* I, p. 263—67.), te u buli Inocencija IV. »Solet annuere« od 13. nov. 1245 (*ib.* p. 394—99). — Cfr. *P. L. Oliger,* AFH, V, p. 193—209.

— Jun/Jul. — Franjo imenuje dva vikara: »fratrem Matheum de Narnio et fratrem Gregorium de Neapoli«, i ostavlja Italiju.

1 Cel. 57, *S. Bonav.*, Leg. maj. c. 9 n. 7; *Vita S. Fr. versificata* n. 106; *Jul. de Spira* c. VII; *Jordanus* 3—15. — Vlast gornjih vikara nije bila općenita, nego samo na Italiju ograničena, cfr. *Jordanus* 11.

Franjo se ukrcao za Istok po svoj prilici na 24. juna 1219. s križarima, koji su toga dana iz Ankone otplovili. Cfr. *P. Sabatier,* Vie de S. François d'Assise, p. 258; *Golubovich,* BTB, I, p. 92; *H. Fischer,* op. c. p. 25—27.

— Prije 29. augusta. — Franjo stigao u kršćanski tabor pod Damiettu u Egiptu.

2 Cel. 30, *S. Bonav.,* Leg. maj. c. 11 n. 3.; *Liber Duelli Christiani in obsidione Damiatae exacti* c. 14, MG SS XXXI, S 693 ss. Cfr. *H. Fischer,* op. c. 7 p. 26.

— Septembar/oktobar. — Franjin posjet sultanu Malek-al-khamilu u arapskom taboru pod Damiettom.

Franjo je proveo više dana u arapskom taboru prije pada Damiette. Na putu ga pratio brat Iluminat. Od sultana prijazno primljen i na koncu s počašću povraćen u kršćanski tabor.

1 Cel. 57; *Vita S. Francisci versificata* n. 107 s.; *Jul. de Spira* c. VII; *S. Bonav.*, Leg. maj. c. 9 n. 8; *Jordanus* 10; *Jac. de Vitry,* Ep. VI. an. 1220 (Boehmer, Analekten S. 101) i Hist. Occid. c. 32 (*ib.* p. 104 s.); *Chronique d'Ernoul* c. 37, ed. M. L. de Mas Latrie, Paris 1871, p. 431 ss. Cfr. H. *Fischer,* op. c. p. 28 ss.; Golubovich, BTB ,I p. 94.

— 5. novembra. — Križari osvojili Damiettu. Franjo nazočan u kršć. taboru.

J. de Vitry, Hist. Occid. c. 32 (Boehmer, Analekten S. 105), *Jordanus* 10; *Milioli* i *Tulbio,* Gesta obsidionis Damiatae, MG SS XXXI p. 500, 700. Cfr. *H. Fischer,* op. c. p. 29; *Golubovich,* op. c. p. 95.

— Novembar/decembar. — Franjo razočaran ponašanjem križarâ nakon osvojenja Damiette, ostavlja Egipat i odilazi u Siriju.

»Frere Francois... vint en l'ost de Damiate, e i fist moult de bien, et demora tant que la ville fut prise. Il vi le mal et le péché qui comenca a croistre entre les gens de l'ost, si li desplot, par quoi il s'en parti, e fu une pièce (de temps) en Surie, et puis s'en rala en son païs«, *Estoire d'*

Éracles, Recueil des Historiens des Croisades, Hist. Occid. II, l. 32, c. 15, p. 348. Cfr. *Jordanus* 12 i 14; *Ang. Clarenus,* Chron. sept. tribulationum: »Sepulcro Domini visitato« (*Golubovich,* op. c. p. 57). — *Golubovich,* BTB, I, p. 95 s.

1220. — 16. januara. — U Maroku mučeništvo prvih franjev. mučenika: Otona, Beralda, Petra, Accursius-a i Adiutus-a.

Martirium quinque fratrum Minorum apud Marochium, ed. *K. Müller,* Anfänge des Minoritenordens, Freiburg i. B. 1885, S. 207—10; *Anal. Franc.* III p. 597 ss. Cfr. *Jordanus* 7 s.

— Februar/mart. — J. de Vitry piše iz Damiette svojim prijateljima u Belgiji o Franji i njegovu pokretu.

Epist. VI. J. de Vitry, ed. Bongars, Gesta Dei per Francos, t. I. Hanoviae 1611, p. 1146 ss.; Röhricht, Zeitsch. f. Kircheng. Bd. XVI, p. 83; Golubovich, op. c. p. 6—8; Boehmer, Analekten p. 101. Tekst kod Bongars-a, kojega slijedi Golubovich, interpoliran je (cfr. Röhricht, l. c.) i prema tome nepouzdan. — Epist. VI. pisana je poslije 2. II. 1220., jer se u njoj spominje svečani ulaz papinskoga legata Pelagija u Damiettu na Svijećnicu g. 1220.

— prije 17. maja. — Fr. Philippus, zelator Pauperum Dominarum, ishodio ovlaštenje od papinskoga Dvora, da može crkvenim kaznama suzbijati protivnike Klarisa. Fr. Johannes de Capella kuša osnovati novi Red za službu gubavaca. Usto quedam alia turbationum exordia. Jordanus 11—13.

Svi su se gornji događaji odigrali prije odlaska fr. Stephani na Istok, koji je odmah iza 17. maja krenuo na put (cfr. *Jordanus* 12).

— 17. maja. — »Capitulum seniorum« kod Porcijunkule. Zamjenici sv. Franje s talijanskim ministrima čine neke izmjene u franjev. Pravilima, poimence pooštravaju propise o postu i nemrsu.

Jordanus 11 u savezu sa *Reg. I. c. 18; Ang. Clarenus,* Expositio Regulae Fratr. Minor., ed. P. L. Oliger, Ad Claras Aquas 1912, p. 7.

Kod franjvaca već od početka bila je jedina zakonodavna skupština Capitulum Pentecostes (cfr. *3 Socis* 57; *Anon. Perusinus* c. VIII n. 37; *Reg. I. c. 18.),* a taj je dolazio za osustva sv. Franje samo na 17. maja 1220. Cfr, *Mandić,* op. c. p. 50, 113.

— 29. maja, Viterbo. — U pismu »Pro dilectis filiis«, upravljenu francuskim prelatima. Honorije III. uzima u zaštitu franjevce, veli, da on franjev. Red priznaje odobrenim i nalaže biskupima, da braću pripuste u svoje biskupije.

Sbaralea, Bul. Fr. I, p. 5; *Potthast* I 6. 263.

— Jun/jul. — Franjo obaviješten od br. Stjepana o novotarijama »Capituli seniorum« i o drugim trzavicama među braćom u Italiji, odlučuje da se odmah povrati u domovinu u pratnji Petra Cathani, Ilije Bombarone i Cesarija de Spira. Jordanus 12, 14.

— August/Septembar. — Franjo na papinskom Dvoru u Orvieto. Na molbu Franjinu Honorije III. imenuje kard. Hugolina zaštitnikom franjev. Reda. Posredstvom Hugolinovim Papa opozivlje ovlaštenje fr. Philippi o zaštiti Klarisâ i odbija Iohannem de Capella.

Jordanus 14, *1 Cel.* 100; *2 Cel.* 25; *3 Socii* 63—5.

Papin dvor bio je u Orvietu od 2. juna do 1. okt. 1220. (*Potthast* I n. 6.269—6.371). Tu, a ne u Rimu, Franjo je našao Honorija III. i od njega isprosio Hugolina za zaštitnika Reda. Cfr. *H. Fischer,* op. c. p. 76.

— 22. septembra. Orvieto. — U pismu »Cum secundum« Honorije III. zabranjuje franjevcima primati nekoga na zavjete prije navršene godine kušnje; oni pak koji jednom polože zavjete, ne mogu više ostaviti Reda niti ih smije koja crkvena organizacija primiti u svoju sredinu.

Pismo je upravljeno: »Dilectis filiis fratri Francisco et aliis prioribus seu custodibus minorum fratrum«. Original se čuva u gradskoj biblioteci u Asizu. Fotografski faksimile: *G. Schnürer,* Franz v. Assisi,[2] München 1907, p. 96. *Sbaralea,* Bul. Franc. I p. 6. ima manjkav tekst. — »Cum secundum« nastalo je pod utjecajem kard. Hugolina. Cfr. *Privilegium card. Hugolini,* od 27. jula 1219. u buli »Sacrosancta R. Ecclesia« od 9. dec. 1919, *Sbaralea* I p. 4 i 14. Pretpostavlja, da se Franjo već vratio u Italiju.

— U zimi 1220/21. — Susretaj sv. Franje i sv. Dominika kod kard. Hugolina u Rimu.

2 Cel. 148—150; *Sp. Perf.* c. 43; *Bartholomäus de Triden.,* Vita S. Dominici, Acta SS, Aug. I p. 560, n, 9; *Gerardus de Frachete,* Monum. Ord. Praed., Lovanii 1896, pars I, c. 1, p. 10 s.; *Theodoricus de Apolda,* Vita S, Dominici, Acta SS, Aug, I p. 576. — *H. Fischer,* op. c. p. 83—108. potpuno je dokazao historičnost gornjega susretaja. Ima samo krivo, kada dokazuje, da su se sveci susreli na papinskom Dvoru početkom g. 1220. u Viterbu. Svi izvori govore, da je susretaj bio u Rimu; usto početkom god. 1220. Franjo je bio još na Istoku. U zimi g. 1220/21. Hugolin (cfr. *Potthast* I n. 6.444, 6.576) i sv. Dominik (cfr. *Balme et Lelaidier,* Cartulaire ou Hist. diplom. de St. Dominique, v. III, p. 137—308) bili su u Rimu, a i sv. Franjo morao se češće tamo navraćati u važnim poslovima Reda.

(Nastavit će se).

Sententia Aristotelis de compositione corporum

e materia et forma in ordine physico et metaphysico in elementis terrestribus considerata.

Dr. Franciscus Šanc S. I.

INTRODUCTIO.

1. Quid Aristoteles de forma et materia senserit, quaestionem esse summi momenti haud fuerit probandum; doctrina enim de materia et forma maxime conspicuum locum in systemate Aristotelis occupat, praesertim quia praecipua est applicatio doctrinae de actu et potentia, quae totum systema Philosophi pervadit. Verum est, quod E. Zeller dicit:[1] »...ist diese Lehre von der äussersten Wichtigkeit für das System. In der Unterscheidung der Form und des Stoffes, des Wirklichen und des Möglichen, liegt für unsern Philosophen das hauptsächlichste Mittel zur Lösung der Schwierigkeiten, welche die metaphysischen Fragen den Früheren in den Weg legten, Mittelst dieser Unterscheidung erklärt er es, dass das Einheitliche zugleich ein Mannigfaltiges sein kann, dass die Gattung und die unterscheidenden Merkmale zusammen Einen Begriff, viele Einzelwesen Eine Art, Seele und Leib Ein Wesen bilden; durch sie allein gewinnt er die Möglichkeit des Werdens, an dessen Erklärung mit allen andern auch Plato gescheitert war; gerade um diese ist es ihm aber, wie wir gesehen haben, bei jener Unterscheidung vor allem zu tun«. Neque sine ratione Baudin[2] scripsit, quae exaggerata videri potuerint: »L' ogive, la formule architecturale de l' Aristotélisme est le schème simple et fondamental de l' acte et de la puissance; il s' en faut pénétrer jusqu' à l' obsession, sous peine de ne rien entendre ni à la métaphysique et aux théories de la substance, des causes, de la nature, ni à la physique, aux doctrines du mouvement, du continu, de l' infini, ni aux *Περὶ ψυχῆς*, ni aux *Ἀναλυτικά*, ni enfin au moindre traité scientifique du Stagirite«.

[1] E. Zeller: Philosophie der Griechen[4], 2. T. 2. Abt. Leipzig 1921, 348.
[2] Baudin: L'acte et la puissance dans Aristote, Paris 1901, 125—6.

Aferre alia testimonia supervacaneum fuerit in re ab omnibus admissa.

Illud autem merito ex me quaesieris, cur quaestionem toties tractatam iterum examinare proposuerim. Haec me ratio movit: invenire volebam solutionem earum difficultatum, quae contra doctrinam Aristotelis de materia et forma moventur praesertim a Zeller,[3] quem Baeumker[4] plurimique alii secuti sunt, quibus omnibus persuasum est Aristotelem verbis reliquisse ideas Platonicas, rem apsam retinuisse itaque sibi contradicere neque synthesin harmonicam fecisse doctrinae Platonicae cum iis, quae ipse sentiret. Quas difficultates nullibi vidi plene solutas; ideo non superfluum existimavi novum tentamen inveniendi fontem communem solutionum. Atque mihi videor invenisse difficultates ex eo provenire, quod non satis attendatur ad discrimen inter formam corruptibilem seu physicam et formam incorruptibilem seu metaphysicam harumque materias respectivas.

2. Methodum hanc sequar inquirendi: Primo Aristotelem ipsum sui volo esse interpretem eundemque ita intelligendum esse, ut contradictio non statuatur sine vera necessitate. Deinde in casu concreto particulari, sc. in elementis, considerabo, quid Aristoteles materiam quidve formam vocet, quid materiae, quid formae tribuat. Elementa mihi aptissima esse ad finem meum videntur eo, quod multis locis et fuse de iis Aristoteles tractat sive in statu extra mixtum positis sive in mixto eoque tam anorganico quam organico. Atque haec absolvam capite primo. Altero autem capite conceptus materiae et formae ab elementis abstractos cum doctrina universali Aristotelis de materia et forma comparabo, quo alterum ex altero lumen accipiat. Denique in conclusione conceptus acquisitos adhibebo ad solvendas difficultates, praemisso conspectu synthetico eorum, quae analytice stabilita fuerint.

Explicationes aliorum neque mihi faventes neque contrarias allegabo etsi legi: 1. ut attentio tota in ipsa verba Aristotelis dirigatur; 2. ut disceptatio de sensu et valore auctoritatum sive receptarum sive reiecta-

[3] E. Zeller, l. c. 344—8.

[4] Cl. Baeumker: Das Problem der Materie, Münster 1890, 288.

rum evitetur, neve inquisitio ab Aristotele ad alios deflectat; 3. ut indoles polemica arceatur; 4. ut parvo quantum fieri possit volumine sententia ipsius Aristotelis sufficienter exponatur; 5. ut examinata sententia Aristotelis ex ipsius verbis diiudicari possint commentatorum explicationes quoad ipsarum veritatem seu rectitudinem, qua ignorata valore quasi destituuntur.

Explicationes commentatorum, praesertim S. Thomae Aquinatis, alia inquisitione proponam et examinabo, si Deus ita disposuerit.

Verba Philosophi in ipso textu inseram et quidem lingua graeca, ne alibi quaerenda sint. Ubique autem versionem latinam in parenthesi ( ) adiiciam a meipso confectam. Textu graeco editionis Academiae Berolinensis utar.

Denique non omnes locos, qui afferri pro aliqua sententia possunt, allegabo, sed quos necessarios et sufficientes existimabo ad sententiam Aristotelis exprimendam. Quid Aristoteles sentiat et quomodo locus aliquis intelligendus sit, non tam ex adaequata enumeratione omnium locorum quam e congruentia et cohaesione omnium quaestionum et solutionum de materia et forma positarum patere censeo: concordiam inter diversas partes systematis explicati optimum esse argumentum rectitudinis explicationum mihi persuadeo. Omnes tamen locos consideravi et omnia opera Aristotelis legi.

Atque haec praemonenda videbantur de momento quaestionis atque ratione inquirendi sequenda.

CAPUT PRIMUM.

De iis, in quibus quasi in concreto conspicitur, quid Aristoteles circa naturam elementorum terrestrium senserit.

Articulus I. QUOMODO ELEMENTUM AB ARISTOTELE DEFINIATUR.

SUMMARIUM.

1. Definitio elementi. 2. Distinctio a mixto.

Etiamsi perfecta cognitio elementi nonnisi peracta inquisitione haberi potest, aliqua definitio et notitia iam initio haberi

debet, sicut ubicumque quid quaeritur, sciendum aliquo modo ab initio est, quid quaeratur. Quae definitio subiectivum potius conceptum exprimit, cui quid in obiectivo rerum ordine respondeat quaeritur atque tota inquisitione stabilitur.

1. Iam vero Aristoteles ita declarat, quid sit elementum et quomodo ab aliis corporibus distinguatur[1]: *„ὁρῶμεν πολλὰ καὶ τῶν μικτῶν σωμάτων εἰς ὁμοιομερῆ διαιρούμενα, λέγω δ' οἷον σάρκα καὶ ὀστοῦν καὶ ξύλον καὶ λίθον. ὥστ' εἴπερ τὸ σύνθετον οὐκ ἔστι στοιχεῖον, οὐχ ἅπαν ἔσται τὸ ὁμοιομερὲς στοιχεῖον, ἀλλὰ τὸ ἀδιαίρετον εἰς ἕτερα τῷ εἴδει".*

(»Videmus multa etiam ex mixtis corporibus dividi in partes eiusdem rationis, puta carnem et os et lignum, et lapidem. Ergo, si compositum non est elementum, non omne quod in partes eiusdem rationis dividi potest, elementum est, sed solum illud, quod in partes specie diversas dividi nequit«.)

Simili modo alibi[2]: *„στοιχεῖον λέγεται ἐξ οὗ σύγκειται πρώτου ἐνυπάρχοντος, ἀδιαιρέτου τῷ εἴδει εἰς ἕτερον εἶδος".*

(»Elementum vocatur id, ex quo inexistente compositum est aliquid, quod specie dividi nequit in aliam speciem«.)

Carnem, os, alia Aristoteles non simplicia corpora, sed ex simplicibus composita esse dicit[3]: *„τὸ ξηρὸν καὶ ὑγρὸν καὶ τὰ τοιαῦτα κατὰ μεσότητα ποιοῦσι σάρκα καὶ ὀστᾶ καὶ τἆλλα.*

(»Siccum et humidum et alia huiusmodi secundum medietatem efficiunt carnem et os et cetera«.)

Cum autem Aristoteles etiam haec in partes eiusdem rationis seu homogeneas dividi posse dicat atque omne verum mixtum ita divisibile esse affirmet, patet non idem ab Aristotele intelligi corpus homogeneum atque elementum. Dicit enim[4]: *„φαμὲν δ' εἴπερ δεῖ μεμῖχθαί τι, τὸ μιχθὲν ὁμοιομερὲς εἶναι, καὶ ὥσπερ τοῦ ὕδατος τὸ μέρος ὕδωρ, οὕτω καὶ τοῦ κραθέντος."*

(»Dicimus autem, si quid necesse est misceri, mixtum habere partes eiusdem rationis, et sicut pars aquae aqua, ita et mixti«.)

2. Discrimen inter mixtum et elementum in eo est, quod mixtum solvi potest eo, quod elementa, ex quibus compositum est, separantur; nam id in mixto manifestum esse

---

[1] De coelo 3, 4; 302 b 15—20.
[2] Met. Δ 3; 1014 a 26—27.
[3] De gen. et corr. 2, 7; 334 b 29—30.
[4] De gen. et corr. 1, 10; 328 a 10—12.

dicit[5]: „*φαίνεται δὲ τὰ μιγνύμενα πρότερόν τε ἐκ κεχωρισμένων συνιόντα καὶ δυνάμενα χωρίζεσθαι πάλιν*".

(»Apparent mixta ex iis convenire, quae et antea separata erant et iterum separari possunt«.)

Ubi illud *φαίνεται* non intelligitur in oppositione ad certum; nam de eo Aristoteles certo non dubitat, quod mixtum ex iis compositum est, quae antea separata erant; sed hic illud *φαίνεται* sensu proprio intelligitur idem ac manifestum seu conspicuum esse, sicut generatim, ubi cum participio coniungitur.

Mixtum igitur, etiamsi homogeneum est, dividitur eo quod elementa separatur. Quare, quia unaquaque pars mixti homogenea est, ex iisdem etiam elementis ac totum mixtum constat, atque dividi potest in partes diversae rationis seu elementa.

Elementum autem nequit ita dividi, ut partes separentur, quae non sint eiusdem rationis; nam ita non esset elementum sed mixtum. Potest quidem etiam elementum dividi in partes specie diversas, neque tamen mere separatione partium, sed ita ut partes homogeneae separentur atque ex diversis diversa elementa producantur; nam ex alio elemento aliud fieri posse Aristoteles saepe affirmat, e. gr.[6]: „*φαμὲν δὲ πῦρ καὶ ἀέρα καὶ γῆν γίγνεσθαι ἐξ ἀλλήλων.*

(»Dicimus ignem et aërem et terram fieri aliud ex alio«.)

Ergo ex uno elemento plura elementa fieri possunt ita, ut unum elementum dividatur in plures partes, ex quarum una parte hoc ex alia aliud elementum producatur. Atque ita non mera separatione partium, sed nova productione diversa elementa oriuntur. Quare d i f f e r e n t i a e s s e n t i a l i s i n t e r e l e m e n t u m e t m i x t u m i n e o i n v e n i t u r, q u o d m i x t u m m e r a s e p a r a t i o n e e l e m e n t o r u m i n s p e c i e d i v e r s a s p a r t e s d i v i d i p o t e s t, e l e m e n t u m a u t e m n o n m e r a s e p a r a t i o n e s e d p r o d u c t i o n e n o v o r u m e l e m e n t o r u m e x p a r t i b u s p r i m i e l e m e n t i s e p a r a t i s.

Atque ita intelligitur, cur Aristoteles nullibi quaerat, quomodo et a qua causa elementa, quae ex mixtione iterum apparent, producantur: non enim producuntur sed solum separantur. Quae res summi momenti est ad indagandum, quid sit forma

[5] De gen. et corr. 1, 10; 327 b 27—29.

[6] Meteor. 1, 3; 339 a 36—37.

mixti; quare postea in hac quaestione ad hanc definitionem redibimus. Nunc autem stabilito conceptu elementi videndum, in quibus corporibus Aristoteles hunc conceptum verificatum seu realizatum esse dicat.

Articulus II. QUAE SINT ELEMENTA ET QUOMODO DIFFERANT.

SUMMARIUM:

1. Elementum ut causa et ut corpus simplex. 2. Quatuor elementa. 3. Differentia quoad gravitatem et levitatem. 4. Quoad activitatem. 5. Non dereliquit sententiam.

1. In hac quaestione, ubi agitur de numero elementorum, attendum ad hoc, quod Aristoteles nomine *στοιχεῖον* non solum illa corpora vocat in quibus definitionem elementi statutam verificari existimat, sed etiam causam, sicut quando dicit[7]: *„ὅτι μὲν οὖν οὔτε ἓν τὸ στοιχεῖον οὔτε πλείω δυοῖν ἢ τριῶν, φανερόν· τούτων δὲ πότερον, καθάπερ εἴπομεν, ἀπορίαν ἔχει πολλήν“.*

(»Non igitur esse unum tantum *στοιχεῖον* sed neque plura duobus vel tribus clarum est; utrum autem ex his duobus dicendum sit, sicut iam diximus, difficile dictu est«.)

Hic non de eo agitur, quot sint corpora simplicia seu quae non sint mixta, sed qua ratione omnis *γένεσις*, i. e. omne fieri, explicari possit, id quod ex toto contextu patet. Nam statim incipit suo modo solvere illud problema difficile atque tribus capitibus quae sequuntur explicat, quomodo in universum corpora fiant et simplicia et composita. Atque hanc quaestionem difficilem esse dicit.

2. Aristoteles quatuor corpora simplicia seu elementa esse censet: ignem, aërem, aquam, terram. De quo numero tantum abest ut dubitet, ut ea vocet *τὰ τέτταρα στοιχεῖα* — cum articulo definito, ita ut sensus sit: nota illa quatuor elementa[8]: *„ποιεῖν διαφορὰν τῶν τεττάρων στοιχείων“.*

(»Facere differentiam quatuor illorum elementorum«.)

Atque haec elementa enumerat et distinguit[9]: *„φαίνεται πυρὸς μὲν τὸ τυχὸν μέγεθος ἄνω φερόμενον, ἐὰν μή τι τύχῃ κωλῦον ἕτερον, γῆς δὲ κάτω. τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον καὶ θᾶττον τὸ*

[7] Phys. 1, 6; 189 b 27—28.

[8] De coelo 4, 4; 310 a 5—6.

[9] De coelo 4, 4; 311 a 19—29.

πλεῖον. ἄλλως δὲ βαρὺ καὶ κοῦφον, οἷς ἀμφότερα ὑπάρχει. καὶ γὰρ ἐπιπολάζουσί τισι καὶ ὑφίστανται, καθάπερ ἀὴρ καὶ ὕδωρ. ἁπλῶς μὲν γὰρ οὐδέτερον τούτων κοῦφον ἢ βαρύ· γῆς μὲν γὰρ ἄμφω κουφότερα (ἐπιπολάζει γὰρ αὐτῇ τὸ τυχὸν αὐτῶν μόριον), πυρὸς δὲ βαρύτερα (ὑφίσταται γὰρ αὐτῶν ὁπόσον ἂν ᾖ μόριον), πρὸς ἑαυτὰ δὲ ἁπλῶς τὸ μὲν βαρὺ τὸ δὲ κοῦφον· ἀὴρ μὲν γὰρ ὁπόσος ἂν ᾖ, ἐπιπολάζει ὕδατι, ὕδωρ δὲ ὁπόσον ἂν ᾖ, ἀέρι ὑφίσταται".

(»Videtur quaelibet moles ignis sursum ferri, nisi forte aliud quid impediat, terrae autem quaelibet moles deorsum. Simili autem modo maior moles celerius fertur. Alio modo grave et leve sunt illa, quibus utrumque inest. Nam aliquibus in superficie sunt et aliquibus subsunt, sicut aër et aqua. Simpliciter enim grave aut leve neutrum ex his; nam terra utrumque levius est (super eam enim quaelibet eorum pars manet), igne autem gravius (substat enim ei quantacumque eorum pars). Ad invicem simpliciter alterum est grave, alterum leve; aër enim quantuscumque est supernatat aquae, aqua autem quantacumque est substat aëri«.)

3. Hic igitur illa quatuor elementa ignis, aër, aqua, terra secundum gravitatem et levitatem distinguuntur, quae in determinatum locum proprium feruntur, nisi impediuntur (et nisi iam in loco proprio sunt): ignis occupat locum supremum seu a centro mundi maxime relate ad cetera elementa remotum, aër locum immediate igni subiacentem, aqua huic immediate subiacentem, terra infimum seu centro mundi maxime propinquum locum occupat.

4. In illo opere, quo problema de natura elementorum, quod in libris 3 et 4 De coelo tractare coepit, perficit, sc. De generatione et corruptione, eadem quatuor elementa agnoscit et enumerat, neque tamen de gravitate et levitate loquitur, sed alias differentias specificas assignat[10]: *„τὸ μὲν πῦρ θερμὸν καὶ ξηρόν, ὁ δ' ἀὴρ θερμὸν καὶ ὑγρόν (οἷον ἀτμὶς γὰρ ὁ ἀήρ), τὸ δ' ὕδωρ ψυχρὸν καὶ ὑγρόν, ἡ δὲ γῆ ψυχρὸν καὶ ξηρόν".*

(»Ignis est aliquid calidum et siccum, aër calidum et humidum (nam aër quasi vapor est), aqua frigidum et humidum, terra frigidum et siccum est«.)

Quas differentias etiam in opere illo, quo tractatio problematis de generatione et corruptione aliquo modo completur, sc. Meteorologica, retinet[11]: *„τὰ στοιχεῖα τέτταρα συμβέβηκεν εἶναι, ὧν τὰ μὲν δύο ποιητικά, τὸ θερμὸν καὶ τὸ ψυχρόν, τὰ δὲ δύο παθητικά, τὸ ξηρὸν καὶ τὸ ὑγρόν".*

---

[10] De gen. et corr. 2, 2; 330 b 3—5.

[11] Meteor. 4, 1; 378 b 11—13.

(»Elementa quatuor esse contingit, quorum duo activa sunt, sc. calidum et frigidum, duo vero passiva, siccum et humidum«.)

5. Neque tamen Aristoteles suam sententiam de differentia elementorum quoad gravitatem et levitatem dereliquit, sed solum ad eam non attendit in explicanda generatione et corruptione, quia non videntur explicare quaestionem. Patet Aristotelem revera agnoscere etiam in opere »De generatione et corruptione« differentiam elementorum secundum gravitatem et levitatem; nam ad quaestionem, cur corpora non iam dissoluta sint, cum in suum quodque elementum locum tendat, non respondet negando hanc tendentiam, sed ita explicat[12]: *„δῆλον ἐκ τούτων ὃ τινες ἀποροῦσιν, διὰ τί ἑκάστου τῶν σωμάτων εἰς τὴν οἰκείαν φερομένου χώραν ἐν τῷ ἀπείρῳ χρόνῳ οὐ διεστᾶσι τὰ σώματα. αἴτιον γὰρ τούτου ἐστὶν ἡ εἰς ἄλληλα μετάβασις· εἰ γὰρ ἕκαστον ἔμενεν ἐν τῇ αὑτοῦ χώρᾳ καὶ μὴ μετέβαλλεν ὑπὸ τοῦ πλησίον, ἤδη ἂν διεστήκεσαν. μεταβάλλει μὲν οὖν διὰ τὴν φορὰν διπλῆν οὖσαν· διὰ δὲ τὸ μεταβάλλειν οὐκ ἐνδέχεται μένειν οὐδὲν αὐτῶν ἐν οὐδεμιᾷ χώρᾳ τεταγμένῃ“.*

(»Ex his manifestum est id quod aliqui solvere nequeunt cur, cum in suum quodque locum corpus feratur, in infinito tempore corpora non ab invicem discesserint. Huius enim ratio in eo est, quod aliud in aliud mutatur. Si enim in suo quodque loco maneret nec a vicino mutaretur, iam discessissent. Mutantur enim, quia duplex latio est. Propterea autem quod mutantur, nullum ex iis in statuto loco permanet«.)

Scilicet elementa, quamquam simplicia sunt, ex Aristotelis sententia, tamen ex eiusdem sententia et fiunt seu generantur et intereunt seu corrumpuntur.

Articulus III. DE ELEMENTORUM GENERATIONE ET CORRUPTIONE.

SUMMARIUM:

1. Elementa non sunt aeterna. 2. Cyclica generatio. 3. Quomodo non fiant. 4. Quomodo fiant suppositis differentiis secundum gravitatem: a) differentiae elementorum quoad gravitatem et levitatem mutantur; b) materia manet; c) dare vel accipere esse; d) materia non amittit exsistentiam; e) differentiae sunt passiones; f) recapitulatio. 5. Quomodo fiant suppositis differentiis activis et passivis: a) differentiae activae et passivae; b) pugna; c) comparatio cum mixtione; d) quid remaneat. 6. Confirmatur ex modo, quo omnis generatio ab Aristotele explicatur: a) difficultas ato-

[12] De gen. et corr. 2, 10; 337 a 3—15.

mistarum; b) responsum; c) materia est nonens non simpliciter, sed sec. quid; d) obiectio ex eo, quod elementum est substantia; e) fieri simpliciter et sec. quid; f) etiam substantia fit ex praeexistente et permanente; g) suppositum est unum numero, specie vero duo; h) forma et privatio sunt accidens materiae, non totius substantiae; i) Aristoteles non sibi contradicit.

1. Elementa non esse aeterna et incorruptibilia sed fieri et corrumpi Aristoteles clare profitetur. Ita[13]: *„ἐπισκεπτέον δὲ πρῶτον πότερον ἀΐδιά ἐστιν ἢ γινόμενα φθείρεται· τούτου γὰρ δειχθέντος φανερὸν ἔσται καὶ πός' ἄττα καὶ ποῖά ἐστιν. ἀΐδια μὲν οὖν εἶναι ἀδύνατον· ὁρῶμεν γὰρ καὶ πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ ἕκαστον τῶν ἁπλῶν σωμάτων διαλυόμενον"*.

(»Videndum est primo, utrum aeterna sint an fiant et corrumpantur; quodsi enim hoc demonstratum fuerit, clarum etiam erit, quot sint et qualia. Iam vero aeterna esse impossibile est; videmus enim et ignem et aquam et unumquodque aliud simplex corpus dissolvi«.)

Nam Aristoteles necessario coniuncta esse docet aeternum et necessarium et ingenerabile et incorruptibile. Ita[14]: *εἴτε τι ἀγένητον, ἀΐδιον, εἴτε τι ἄφθαρτον, ἀΐδιον.*

(»Si quid ingenerabile est, aeternum est, et si quid incorruptibile, aeternum est«.)

Et[15]: *„εἰ ἔστιν ἐξ ἀνάγκης, ἀΐδιόν ἐστι, καὶ εἰ ἀΐδιον, ἐξ ἀνάγκης. καὶ εἰ ἡ γένεσις τοίνυν ἐξ ἀνάγκης, ἀΐδιος ἡ γένεσις τούτου, καὶ εἰ ἀΐδιος, ἐξ ἀνάγκης"*.

(»Si necessarium est, aeternum est, et si aeternum, necessarium est. Ergo etiam generatio, si necessaria est, aeterna est huius generatio, et si aeterna est, necessaria est«.)

Neque tamen hanc aeternam generationem Aristoteles ita intelligit, ut numero eadem res generata ab aeterno sit, sed solum series generationum seu cyclus generationum, ut clare exponit iis, quae immediate sequuntur[16]: *εἰ ἄρα τινὸς ἐξ ἀνάγκης ἁπλῶς ἡ γένεσις, ἀνάγκη ἀνακυκλεῖν καὶ ἀνακάμπτειν"*.

(»Si cuius igitur ex necessitate generatio, necesse est cyclo moveri et redire«.)

2. Quam cyclicam generationem ita explicat[17]: *„ἀρχὴ δὲ τῆς σκέψεως πάλιν αὕτη, πότερον ὁμοίως ἅπαντα*

[13] De coelo 3, 6; 304 b 23—27.
[14] De coelo 1, 11; 282 a 32 — b 1.
[15] De gen. et corr. 2, 10; 338 a 1—3.
[16] De gen. et corr. 2, 10; 338 a 4—5.
[17] De gen. et corr. 2, 10; 338 b 11—19.

ἀνακάμπτει ἢ οὔ, ἀλλὰ τὰ μὲν ἀριθμῷ, τὰ δὲ εἴδει μόνον. ὅσων μὲν οὖν ἄφθαρτος ἡ οὐσία ἡ κινουμένη, φανερὸν ὅτι καὶ ἀριθμῷ ταὐτὰ ἔσται (ἡ γὰρ κίνησις ἀκολουθεῖ τῷ κινουμένῳ), ὅσων δὲ μὴ ἀλλὰ φθαρτή, ἀνάγκη τῷ εἴδει, ἀριθμῷ δὲ μὴ ἀνακάμπτειν. διὸ ὕδωρ ἐξ ἀέρος καὶ ἀὴρ ἐξ ὕδατος εἴδει ὁ αὐτός, οὐκ ἀριθμῷ. εἰ δὲ καὶ ταῦτα ἀριθμῷ, ἀλλ' οὐχ ὧν ἡ οὐσια γίνεται οὖσα τοιαύτη οἵα ἐνδέχεσθαι μὴ εἶναι.

(»Principium considerationis iterum hoc, utrum omnia redeant necne, sed quaedam numero, quaedam specie tantum. Iam, quorum substantia incorruptibilis est, quae movetur, manifesto etiam numero eadem erunt (motus enim sequitur illud quod movetur), quorum vero non sed corruptibilis, necesse est redire specie, non numero eadem. Propterea aqua ex aëre et aër ex aqua specie idem, non numero. Sed etiamsi haec numero, tamen illa non, quorum substantia fit, cum talis sit qualem contingit non esse«.)

Cum igitur elementa corruptibilia esse videat Aristoteles, etiam generabilia esse affirmat[18]: *„φαμὲν δὲ πῦρ καὶ ἀέρα καὶ ὕδωρ καὶ γῆν γίνεσθαι".*

(»Dicimus ignem et aërem et aquam et terram generari«.)

Et[19]: *„ἄλλο μὲν γὰρ ἐξ ἄλλου σῶμα γίγνεσθαι δυνατόν, οἷον ἐξ ἀέρος πῦρ.*

(»Corpus fieri aliud ex alio possibile est, ut ex aëre ignem«.)

3. Quomodo elementa fiant, Aristoteles primo explicat negative seu q u o m o d o n o n f i a n t[20]: *„ἐπεὶ δ' οὔτε ἐξ ἀσωμάτου γίγνεσθαι δυνατὸν οὔτ' ἐξ ἄλλου σώματος, λείπεται ἐξ ἀλλήλων γίγνεσθαι".*

(»Quoniam neque ex incorporeo fieri possibile est neque ex alio corpore, relinquitur ex invicem fieri«.)

Haec est conclusio totius inquisitionis eodem capite 6 factae: nullum elementum fieri potest ex aliquo, quod non sit corpus; sed neque ex aliquo alio corpore, quod non sit elementum. (Ubi animadvertendum Aristotelem non negare elementum posse fieri a b aliquo incorporeo, sed e x incorporeo, ita ut hac doctrina non negetur elementum a Deo immediate produci seu creari.) Elementum non posse fieri ex incorporeo Aristoteles affirmat, quia vacuum repugnare censet, — ergo illud »incorporeum« non intelligit idem ac spirituale, sed vacuum —; ex alio autem corpore, quod non sit elementum, fieri posse negat

---

18 Meteor. 1, 3; 339 a 36—37.

19 De coelo 3, 2; 302 a 3—4.

20 De coelo 3, 6; 305 a 31—32.

propterea, quia ita elementum non esset elementum seu primitivum corpus.

In explicando modo, quo elementum aliud ex alio fiat, tria possibilia consideranda esse[21]: *„πάλιν οὖν ἐπισκεπτέον τίς ὁ τρόπος τῆς ἐξ ἀλλήλων γενέσεως, πότερον ὡς Ἐμπεδοκλῆς λέγει καὶ Δημόκριτος, ἢ ὡς οἱ εἰς τὰ ἐπίπεδα διαλύοντες, ἢ ἔστιν ἄλλος τις τροπος παρὰ τούτους“.*

(»Iterum ergo considerandum, qui sit modus generationis quo aliud ex alio fiat, utrum sicut Empedocles et Democritus dicunt, an sicut illi dicunt, qui in planities resolvunt, an aliquis alius modus praeter hos sit«.)

Illum modum, quem Empedocles et Democritus proposuerunt, Aristoteles reiicit, eo quod in eorum sententia non habeatur verum fieri *(γίγνεσθαι)* sed solum secerni *(ἐκκρίνεσθαι)* quasi ex aliquo vase[22]: *„οἱ μὲν οὖν περ' Ἐμπεδοκλέα καὶ Δημόκριτον λανθάνουσιν αὐτοὶ αὐτοὺς οὐ γένεσιν ἐξ ἀλλήλων ποιοῦντες ἀλλὰ φαινομένην γένεσιν· ἐνυπάρχον γὰρ ἕκαστον ἐκκρίνεσθαί φασιν, ὥσπερ ἐξ ἀγγείου τῆς γενέσεως οὔσης, ἀλλ' οὐκ ἔκ τινος ὕλης, οὐδὲ γίγνεσθαι μεταβάλλοντος“.*

(»Illi, qui Empedoclem et Democritum sequuntur, seipsos celant, quod non nisi apparentem generationem ex invicem faciunt; nam non nisi id, quod iam est, secerni dicunt, acsi ex aliquo vase generatio esset non autem ex quadam materia, et acsi generari non esset eius, quod mutatur«.)

Etiam illorum explicationem respicit, qui dicunt elementa inter se differre sola figura, ita ut mutata figura etiam aliud elementum fiat. Quam explicationem duplici modo proponi dicit: aliquos censere elementum fieri aliud ex alio eo, quod figura mutetur, alios vero eo, quod elementum in planities dividatur. Ita[23]: *„ . . . διχῶς· ἢ γὰρ τῇ μετασχηματίσει, καθάπερ ἐκ τοῦ αὐτοῦ κηροῦ γίγνοιτ' ἂν σφαῖρα καὶ κύβος, ἢ τῇ διαλύσει τῇ εἰς τὰ ἐπίπεδα, ὥσπερ ἔνιοί φασιν.*

(»... duplici modo: aut enim transfiguratione, sicut ex eadem cera fieri potest et sphaera et cubus; aut resolutione in planities, sicut aliqui dicunt«.)

Utramque sententiam reprobat praesertim, quia ita elementum esset indivisibile non solum in specie diversas, sed etiam in specie easdem partes[24]: *„εἰ μὲν οὖν τῇ μετασχηματίσει, συμβαίνει ἐξ ἀνάγκης ἄτομα λέγειν τὰ σώματα.*

[21] De coelo 3, 7; 305 a 33—b 1.
[22] De coelo 3, 7; 305 b 1—5.
[23] De coelo 3, 7; 305 b 29—31.
[24] De coelo 3,7; 305 b 31—33.

(»Quodsi transfiguratione sc. aliud elementum ex alio fit, in hac sententia accidit, ut necessario corpora dicantur esse indivisibilia«.)

Praeterea experientia constat elementa, praesertim aquam et aërem, non habere propriam figuram, sed figuram vasis, quo continentur[25]: *„φαίνεται πάντα μὲν τὰ ἁπλᾶ σώματα σχηματιζόμενα τῷ περιέχοντι τόπῳ, μάλιστα δὲ τὸ ὕδωρ καὶ ὁ ἀήρ.*

(»Videntur omnia corpora simplicia figuram accipere a loco circumdante, praesertim aqua et aër«.)

Denique in hac sententia elementa non possunt continuum constituere, quare neque carnem neque os neque ullum aliud corpus continuum[26]: *„πρὸς δὲ τούτοις πῶς ἐνδέχεται γίγνεσθαι σάρκα καὶ ὀστοῦν ἢ ὁτιοῦν σῶμα τῶν συνεχῶν, οὔτε γὰρ ἐξ αὐτῶν τῶν στοιχείων ἐγχωρεῖ διὰ τὸ μὴ γίγνεσθαι συνεχὲς ἐκ τῆς συνθέσεως, οὔτ' ἐκ τῶν ἐπιπέδων συντιθεμένων".*

(»Praeterea, quomodo sc. in hac sententia caro et os aut quodlibet aliud corpus continuum fieri potest? Neque enim ex ipsis elementis, nam per meram compositionem non fit continuum, neque ex compositione planitierum«.)

Atque totam hanc argumentationem breviter concludit[27]: *„ὅτι μὲν οὖν οὐ τοῖς σχήμασι διαφέρει τὰ στοιχεῖα, φανερὸν ἐκ τῶν εἰρημένων.*

(»Non igitur elementa figuris inter se differre, ex iis quae dicta sunt clarum est«.)

4. Reiecto primo et secundo modo, quo elementum aliud ex alio fiat, tertius modus relinquitur, que Aristoteles initio argumentationis commemoravit. a) In quo hic modus consistat, Aristoteles iam declarare incipit. Quod ut praestet, differentias maxime proprias inter singula elementa exponere aggreditur[28]: *„ἐπεὶ δὲ κυριώταται διαφοραὶ σωμάτων αἵ τε κατὰ τὰ πάθη καὶ τὰ ἔργα καὶ τὰς δυνάμεις (ἑκάστου γὰρ εἶναί φαμεν τῶν φύσει καὶ ἔργα καὶ πάθη καὶ δυνάμεις), πρῶτον ἂν εἴη περὶ τούτων λεκτέον, ὅπως θεωρήσαντες ταῦτα λάβωμεν τὰς ἑκάστου πρὸς ἕκαστον διαφοράς".*

(»Quoniam autem maxime propriae differentiae corporum illae sunt, quae sunt secundum passiones et opera et potentias uniuscuiusque enim eorum, quae natura sunt, et opera et passiones et potentias dicimus esse,

---

[25] De coelo 3, 8; 306 b 9—11.

[26] De coelo 3, 8; 306 b 23—25.

[27] De coelo 3, 8; 307 b 18—19.

[28] De coelo 3, 8; 307 b 19—24.

primo de his dicendum fuerit, ut haec speculati differentias uniuscuiusque ab unoquoque accipiamus«.)

Quas differentias primo ex gravitate et levitate elementorum repetit, quae ex Aristotelis sententia in aliqua vi consistunt, quae ratio sit, cur corpora in determinatum locum ferantur, nisi impediantur[29]: *„βαρὺ γὰρ καὶ κοῦφον τῷ δύνασθαι κινεῖσθαι φυσικῶς πως λέγομεν. ταῖς δὲ ἐνεργείαις ὀνόματ' αὐτῶν οὐ κεῖται, πλὴν εἴ τις οἴοιτο τὴν ῥοπὴν εἶναι τοιοῦτον".*

(»Grave et leve dicimus aliquid eo, quod naturaliter quodam modo moveri potest. Activitas autem harum potentiarum proprium nomen non habet, nisi quis existimaverit propensionem esse tale nomen«.)

Iam ad differentias elementorum accedit[30]: *„τὰς δὲ διαφορὰς καὶ τὰ συμβαίνοντα περὶ αὐτὰ νῦν λέγωμεν. πρῶτον μὲν οὖν διωρίσθω, καθάπερ φαίνεται πᾶσι, βαρὺ μὲν ἁπλῶς τὸ πᾶσιν ὑφιστάμενον, κοῦφον δὲ τὸ πᾶσιν ἐπιπολάζον. ἁπλῶς δὲ λέγω εἴς τε τὸ γένος βλέπων καὶ ὅσοις μὴ ἀμφότερα ὑπάρχει· οἷον φαίνεται πυρὸς μὲν τὸ τυχὸν μέγεθος ἄνω φερόμενον, ἐὰν μή τι τύχῃ κωλῦον ἕτερον, γῆς δὲ κάτω· τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον καὶ θᾶττον τὸ πλεῖον· ἄλλως δὲ βαρὺ καὶ κοῦφον, οἷς ἀμφότερα ὑπάρχει καὶ γὰρ ἐπιπολάζουσί τισι καὶ ὑφίστανται, καθάπερ ἀὴρ καὶ ὕδωρ· ἁπλῶς μὲν γὰρ οὐδέτερον τούτων κοῦφον ἢ βαρύ· γῆς μὲν γὰρ ἄμφω κουφότερα (ἐπιπολάζει γὰρ αὐτῇ τὸ τυχὸν αὐτῶν μόριον), πρὸς ἑαυτὰ ρὲ ἁπλῶς τὸ μὲν βαρὺ τὸ δὲ κοῦφον ἀὴρ μὲν γὰρ ὁπόσος ἂν ᾖ, ἐπιπολάζει ὕδατι, ὕδωρ δὲ ὁπόσον ἂν ᾖ, ἀέρι ὑφίσταται".*

(»Differentias et ea quae circa ipsa accidunt nunc dicanus. Primum igitur determinatum sit, sicut omnibus videtur simpliciter grave esse id, quod omnibus subest, simpliciter leve autem, quod super omnia manet. Simpliciter autem dico et in genus respiciens et quibus non utrumque inest; sicut videtur quaelibet moles ignis sursum ferri, nisi forte quid impediat, terrae autem deorsum; et eodem modo etiam celerius, si maior est moles. Alio modo grave et leve est aliquid ex iis, quibus utrumque inest; nam et super aliqua et sub aliquibus sunt, sicut aër et aqua; neuter enim ex his simpliciter levis aut gravis est; uterque levior est quam terra, nam quaelibet eorum pars super hanc manet, inter se autem ita se habent, ut alterum sit grave alterum leve; aër enim quantuscumque est, super aquam manet, aqua autem quantacumque est, aëri subest«.)

Hae sunt igitur differentiae, quibus quatuor elementa inter se differunt et quae ratio sunt, cur suum quodque elementum locum habet, in quem sponte fertur, nisi impeditur.

---

[29] De coelo 4, 1; 307 b 31—33.

[30] De coelo 4, 4; 311 a 15—29.

Stabilita autem differentia, qua elementa inter se differunt, quaeritur, quomodo elementum aliud ex alio fieri possit. Scilicet elementum eo mutatur, quod illa potentia in qua consistit eius gravitas aut levitas mutatur et fit illud aliud elementum, cuius potentiam seu tendentiam accipit[31]: *„ὅταν μὲν οὖν γίγνηται ἐξ ὕδατος ἀὴρ καὶ ἐκ βαρέος κοῦφον, ἔρχεται εἰς τὸ ἄνω· ἅμα δ' ἐστὶ κοῦφον καὶ οὐκέτι γίγνεται, ἀλλ' ἐκεῖ ἐστιν"*.

(»Quodsi igitur ex aqua aër, et ex gravi leve fit, ascendit sursum. Simul autem leve est, et iam non fit, sed ibi est«.)

Ideo mutare elementum significat aliquid facere grave aut leve; id quod grave aut leve facit, vocatur *βαρυντικόν* aut *κουφιστικόν*[32]): *„εἰς τὸ ἄνω καὶ τὸ κάτω κινητικὸν μὲν τὸ βαρυντικὸν καὶ τὸ κουφιστικόν"·*

(»Id quod sursum et deorsum movet, gravefaciens et levefaciens est«.)

Ulterius hanc quaestionem explicat eo quod dicit[33]: *„δύναται μεταβάλλειν εἰς ἄλληλα χωριζομένων τῶν κατὰ πάθη διαφορῶν"*.

(»Possunt aliud in aliud mutari eo, quod separantur quae secundum passiones sunt differentiae«.)

Ergo illud »grave aut leve facere« in eo consistit, quod aliqua differentia aufertur, quae ad passiones refertur: sc. grave fit aliquid eo, quod levitatem amittit, et leve fit eo, quod gravitatem amittit. Nam omne corpus necessario est aut grave aut leve, quia necessario aliquem motum naturalem habet, quod ita probat[34]: *„ὅτι δ' ἀναγκαῖον ὑπάρχειν κίνησιν τοῖς ἁπλοῖς σώμασι φύσει τινὰ πᾶσιν, ἐκ τῶνδε δῆλον. ἐπεὶ γὰρ κινούμενα φαίνεται, κινεῖσθαί γε ἀναγκαῖον βίᾳ, εἰ μὴ οἰκείαν ἔχει κίνησιν· τὸ δὲ βίᾳ καὶ παρὰ φύσιν ταὐτόν. ἀλλὰ μὴν εἰ παρὰ φύσιν ἐστί τις κίνησις, ἀνάγκη εἶναι καὶ κατὰ φύσιν, παρ' ἣν αὕτη"*.

(»Necessario autem simplicibus corporibus inesse aliquem naturalem motum ex hisce patet. Quoniam videntur moveri, necesse est ea moveri violenter, nisi proprium motum habent; iam vero violenter et contra naturam idem est. Quodsi vero aliquis motus est contra naturam, necesse est esse etiam secundum naturam, contra quem ille est«.)

Etiamsi hoc argumentum legitimum forte non est, quia illa disiunctio inter motum secundum naturam et contra natu-

---

[31] De coelo 4, 3; 311 a 1—3.
[32] De coelo 4, 3; 310 a 31—32.
[33] De coelo 3, 8; 306 b 20—22.
[34] De coelo 3, 2; 300 a 20—25.

ram tertium admittere membrum videtur, motum sc. ad quem corpus indifferenter se habeat: tamen ostendit quid Aristoteles senserit, omne videlicet corpus motum suum habere, ita ut nunquam illo carere possit, nisi forte impediatur, ut antea dictum est[35]: „φερόμενον, ἐὰν μή τι τύχῃ κωλῦον ἕτερον.

(»Fertur, nisi forte sit aliquid, quod impediat«.)

Ergo ex Aristotelis sententia omne elementum, si unam suam tendentiam naturalem in locum aliquem determinatum amittit, aliam accipit, nec sine ulla remanere potest.

Ex omnibus iis, quae dicta sunt, ita mutationem elementi alius in aliud ab Aristotele concipi dicendum est: Omne elementum in se vim habet, qua in determinatum locum ex se ipso fertur seu tendit, nisi impediatur, qui locus propterea locus proprius illius elementi vocatur[36]: „ἄλογον, εἰ μή τίς ἐστι τόπος ὕδατος ὥσπερ τῶν ἄλλων στοιχείων"

(»Ratio non est, cur non sit aliquis locus aquae sicut et ceterorum elementorum«.)

Alibi[37] Aristoteles loquitur de τὸ φέρεσθαι εἰς τὸν αὑτοῦ τόπον (ferri in suum locum) elementorum.

Iam vero illa vis, gravitas aut levitas, ab elemento separari potest, et, si utraque in eodem elemento simul est ut in aqua et aëre, etiam alterutra separari potest ita, ut altera maneat. Sic quando aër in ignem mutatur, gravitas ab aëre separatur et remanet levitas; aut quando aqua in terram mutatur, separatur levitas et remanet gravitas. Imo utraque remanente praevalentia mutari potest, sicut quando ex aqua, in qua gravitas praevalet, aër fit, in quo levitas gravitatem excedit.

Quando ex elemento alio aliud fit, elementum quidem alterum desinit et alterum incipit esse, sed solum elementum qua tale; nam gravitas et levitas separari dicitur[38]: „δύναται μεταβάλλειν εἰς ἄλληλα χωριζομένων τῶν κατὰ πάθη διαφορῶν.

(»Possunt mutari aliud in aliud eo, quod separantur eae, quae secundum passiones sunt, differentiae«.)

Id quod dici non posset, si non solum differentiae sed etiam illud in quo differentiae sunt, desineret.

---

[35] De coelo 4, 4; 311 a 20.

[36] Meteor. 2, 2; 355 a 35—b 1.

[37] De coelo 4, 3; 310 a 20—22, 33—34, b 10—11; ib. 311 a 13—14.

[38] De coelo 3, 8; 306 b 20—22.

b) Propterea Aristoteles dicit materiam esse in elemento utroque, in illo ex quo et in illo quod ex priore fit, eandem re et solum ratione distinctam[39]: *καὶ ἐν αὐτῇ τῇ ὕλῃ τῇ τοῦ βαρέος καὶ κούφου, ᾗ μὲν τοιοῦτον δυνάμει, βαρέος ὕλη, ᾗ δὲ τοιοῦτον, κούφου· καὶ ἔστι μὲν ἡ αὐτή, τὸ δ' εἶναι οὐ ταὐτόν, ὥσπερ καὶ τὸ νοσερὸν καὶ τὸ ὑγιαστόν, τὸ δ' εἶναι οὐ ταὐτόν".*

(»In ipsa quoque materia gravis et levis, quatenus est tale potentia, materia gravis est; quatenus autem tale est potentia, levis. Est autem materia eadem, eius tamen esse non est idem; sicut etiam aegrotum et sanabile, esse autem non est idem«.)

Distinctio realis et distinctio rationis ita definitur: Illa distinctio est realis, quae est inter illa concreta, quae non possunt praedicari in recto de uno eodemque subiecto. Ita inter corpus et animam distinctio realis est, quia nihil est, quod possit dici corpus et anima. Homo neque corpus neque anima est, sed et corpus et animam habet. Hic homo et ille homo realiter distinguuntur, quia nihil est, quod possit esse vel dici hic et ille homo. Quare realiter distincta illa concreta sunt, quae subiecto differunt; et viceversa: quae subiecto differunt, realiter differunt. Loco »subiecto« dicitur etiam »numero« differre, quia subiecta numerantur. Quae subiecto differunt, sunt numero plura, quae autem subiecto sunt idem, numero sunt unum. Dicitur etiam »re« differre, quia subiectum est res.

Rationis autem distinctio est inter illa concreta, quae de uno eodemque subiecto praedicari possunt. Ita animal et rationale de homine in recto praedicari possunt: homo et animal et rationale est, non habet. Quare ratione distincta ea sunt, quae subiecto idem sunt, conceptu autem differunt; et viceversa: quae conceptu distinguuntur, subiecto autem identica sunt, ratione distinguuntur. Ideoque ratione tantum distincta sunt numero unum et idem.

Agitur de distinctione inter concreta. Abstracta enim in oppositione ad concreta, praedicari omnino non possunt in recto, sed solum in obliquo: homo est animal, non animalitas, sed animalitatem habet; humanitas autem neque est animal neque animalitas nec

[39] De coelo 4, 4; 312 a 17—20.

animalitatem habet. Ideoque abstracta, in oppositione ad concreta, se habent simili modo ac individua.

Atque ita intelligitur etiam illa definitio distinctionis realis et distinctionis rationis, secundum quam »realiter distincta sunt ea, quae non sunt idem independenter a mentis consideratione; ratione autem distincta sunt ea, quae non sunt idem dependenter a mentis consideratione«. Independens a mentis consideratione est subiectum, quod praedicatis subest et quod ipsum praedicatum esse nequit, quidquid autem praedicari potest, a mentis consideratione abstrahente dependet; subiectum autem ipsum in omni abstractione supponitur.

Ergo materia illius elementi quod ex altero factum est a materia prioris elementi ita differt sicut sanabile ab aegroto, i. e. ratione tantum. Unde etiam patet hic illud »esse« non intelligi esse existentiae sed esse essentiae, sicut saepissime ab Aristotele *εἶναι* (esse) intelligitur essentia seu quiditas rei, non existentia; id quod iam ex nomine ipso essentiae manifestum est *„τὸ τί ἦν εἶναι“*, quae definitione exprimitur[40]: *„τὸ τί ἦν εἶναι λέγεται εἶναι ἡ ἑκάστου οὐσία.*

(»Quodquid erat esse dicitur esse substantia cuiusque«.)

Et[41]: *„ἐστὶν ὁ ὁρισμὸς ὁ τοῦ τί ἦν εἶναι λόγος“.*

(»Definitio est dictio, qua exprimitur quodquid erat esse«.)

Non enim definitur esse existentiae, sed esse essentiae. Atque de hoc esse essentiae Aristoteles loquitur, quando dicit[42]: *„ἑκάστῳ τῶν ὄντων ἕν ἐστι τὸ εἶναι ὅπερ ἐστίν“.*

(»Unicuique eorum, quae sunt, unum est esse, quod sunt«.)

Non enim dicitur »unum esse, quo sunt« sed «quod sunt«. Et propterea unumquodque ens unam tantum definitionem habere[43]: *„ὥστ' εἰ πλείους ἔσονται τοῦ αὐτοῦ ὁρισμοί, ταὐτὸν ἔσται τῷ ὁριζομένῳ τὸ εἶναι ὅπερ καθ' ἑκάτερον τῶν ὁρισμῶν δηλοῦται. ταῦτα δ' οὐ ταὐτά ἐστιν, ἐπειδὴ οἱ ὁρισμοὶ ἕτεροι.*

(»Ergo si plures erunt eiusdem definitiones, idem erit definito illud esse, quod secundum utramque definitionem manifestatur. Haec autem non sunt eadem, quoniam diversae sunt definitiones«.)

---

[40] Met. Z, 6; 1031 á 18.
[41] Met. Z, 5; 1031 a 12.
[42] Topic. 6, 4; 141 a 35.
[43] Topic. 6, 4; 141 a 35—b 1.

Quare illud esse, quod definitione exprimitur, ab Aristotele intelligitur id quod concipitur seu conceptus obiectivus. Iam vero quia eadem res sub diverso respectu concipi potest, sicut vulnus quatenus est aliqua aegritudo et quatenus est aliquid sanabile, ideo eadem res diversum simul esse essentiae hebere potest, unum tamen solum esse adaequatum.

c) Unde etiam patet, quid ex Aristotelis sententia significet »dare alicui rei esse« aut »accipere esse«: sc. quando agitur de esse essentiae, intelligitur »efficere, ut concipi possit« aut »accipere aliquam determinationem, ita ut novo aliquo conceptu concipi possit«. Atque idem valet de quocumque esse in ordine essentiae seu conceptibilitatis, de esse substantiali et accidentali: »dare esse substantiale« aut »esse accidentale« significat »efficere ut concipi possit tamquam illa substantia cuius esse dat« aut »efficere ut concipi possit tamquam habens illud accidens cuius esse dat«. Id quod etiam in iis, quae sequentur, ubique conspicietur.

d) Quoniam igitur, secundum Aristotelem, materia elementi illius ex quo aliud fit et eius quod fit, nonnisi ratione seu conceptu distinguitur, materia quando elementum aliud ex alio fit, non existentiam suam amittit et novam accipit, sed solum esse aliquod essentiae seu conceptibilitatis. Nam si Aristoteles intelligeret esse existentiae, non solum esse essentiae commemoraret. Quare sententia illa secundum quam in mutatione elementi alius in aliud materia etiam novam existentiam accipit, non est sententia Aristotelis.

e) Idem sequitur ex eo, quod differentiae elementorum sunt passiones[44]: *„οὕτω καὶ τὰ στοιχεῖα δεῖ νομίζειν ὥσπερ ὕλην εἶναι τοῖς συνθέτοις. διὸ καὶ δύναται μεταβάλλειν εἰς ἄλληλα χωριζομένων τῶν κατὰ πάθη διαφορῶν.*

(»Sic etiam necesse est elementa considerare quasi sint materia compositis. Propterea etiam possunt in invicem transire eo, quod separantur eae quae secundum passiones sunt differentiae«.)

Iam vero *πάθη* — passiones — ab Aristotele opponuntur substantiae. Ita[45]: *„λέγω δ' οὐσίας μὲν*

---

[44] De coelo 3, 8; 306 b 19—22.
[45] De coelo 3, 1; 298 a 29—b 1.

τά τε ἁπλᾶ σώματα, οἷον πῦρ καὶ γῆν καὶ τὰ σύστοιχα τούτοις καὶ ὅσα ἐκ τούτων, οἷον τόν τε σύνολον οὐρανὸν καὶ τὰ μόρια αὐτοῦ, καὶ πάλιν τά τε ζῷα καὶ τὰ φυτὰ καὶ τὰ μόρια τούτων πάθη δὲ καὶ ἔργα τάς τε κινήσεις τὰς τούτων ἑκάστου καὶ τῶν ἄλλων, ὅσων ἐστὶν αἴτια ταῦτα κατὰ τὴν δύναμιν τὴν ἑαυτῶν, ἔτι δὲ τὰς ἀλλοιώσεις καὶ τὰς εἰς ἄλληλα μεταβάσεις".

(»Dico substantias corpora simplicia puta ignem et terram et quae cum iis sunt elementa et quae ex his, puta universum coelum eiusque partes, et iterum animalia et plantas eorumque partes, passiones autem et opera et motus uniuscuiusque ex his et aliis, quorum causa sunt secundum suam potentiam, et etiam alterationes et transitus alius in aliud«.)

Neque obstat, quod differentia elementi est eius *εἶδος* — species; nam etiam haec ex sententia Aristotelis *πάθος* — passio — est. Ita[46]: *„ἔστι δὲ τὰ αἴτια τὰ περὶ τὴν ὕλην δύο, τό τε ποιοῦν καὶ τὸ πάθος, τὸ μὲν ποιοῦν ὡς ὅθεν ἡ κίνησις, τὸ δὲ πάθος ὡς εἶδος".*

(»Causae circa materiam sunt duae, faciens et passio; faciens tamquam id unde motus est, passio autem tamquam species«.)

Ergo Aristoteles differentiam illam qua elementum aliud ab alio differt, passionem esse dicit, quam substantiae elementi opponit et ab hac separari posse censet ita, ut substantia eadem maneat et solum novum respectum acquirat. Neque tamen illam substantiam Aristoteles manere dicit, in qua definitio elementi verificatur, sed illam quam *ὕλη* — materia — vocat.

f) Ex quibus omnibus sequitur elementum aliud ex alio fieri secundum Aristotelem, eo quod materia eius, numero eadem et cum eadem existentia manens, loco illius differentiae, quam hucusque habebat tamquam passionem, aliam accipit.

5. Eodem modo sed uberius et clarius problema, quomodo ex elemento alio aliud fiat, ulterius evolvit in opere quod inscribitur *Περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς* — De generatione et corruptione seu de ortu et interitu rerum, quae explicatio

a) his fere continetur: unumquodque elementum duas differentias seu qualitates habet, quae eius speciem constituunt: ignis est calidus et siccus, aër calidus et humidus, aqua frigida et humida, terra frigida et sicca; siccitas opponitur humiditati,

[46] Meteor. 4, 5; 382 a 27—29.

caliditas frigiditati; opposita in invicem agere et superare possunt et sibi assimilare. Ita aër in ignem agere, quia sibi oppositi sunt, non quoad caliditatem, sed humiditatem, nam calidus uterque est, ignis autem est siccus et aër humidus; ergo si aër sua humiditate siccitatem ignis vincit et sibi assimilat, ex igne fit aër.

Itaque primo differentias elementorum statuit[47]: *„τὸ μὲν πῦρ θερμὸν καὶ ξηρόν, ὁ δ' ἀὴρ θερμὸν καὶ ὑγρόν (οἷον ἀτμὶς γὰρ ὁ ἀήρ), τὸ δ' ὕδωρ ψυχρὸν καὶ ὑγρόν, ἡ δὲ γῆ ψυχρὸν καὶ ξηρόν.*

(»Ignis est calidum et siccum sc. elementum, aër calidum et humidum nam quasi vapor est aër, aqua autem frigida et humida, terra frigida et sicca«.)

Illae qualitates vocantur *ἐναντιώσεις* — contrarietates[48]: *„... ἐναντιώσεις, λέγω δ' οἷον θερμότης καὶ ψυχρότης“.*

(»... contrarietates, dico e. gr. caliditatem et frigiditatem«.)

Non illae duae qualitates, quae una *σύζευξις* — coniunctio — unius elementi eiusque species sunt, sibi invicem oppositae dicuntur, sed aliis, sc. caliditas frigiditati, siccitas humiditati contraria est[49]: *„ἐπεὶ δὲ τέτταρα τὰ στοιχεῖα, τῶν δὲ τεττάρων ἓξ αἱ συζεύξεις, τὰ δ' ἐναντία οὐ πέφυκε συνδυάζεσθαι (θερμὸν γὰρ καὶ ψυχρὸν εἶναι τὸ αὐτὸ καὶ πάλιν ξηρὸν καὶ ὑγρὸν ἀδύνατον), φανερὸν ὅτι τέτταρες ἔσονται αἱ τῶν στοιχείων συζεύξεις, θερμοῦ καὶ ξηροῦ, καὶ θερμοῦ καὶ ὑγροῦ, καὶ πάλιν ψυχροῦ καὶ ὑγροῦ, καὶ ψυχροῦ καὶ ξηροῦ“.*

(»Quoniam quatuor elementa sunt, quatuor autem sex coniunctiones binorum habet, contraria autem coniungi nequeunt, calidum enim et frigidum nequit esse idem neque iterum siccum et humidum, clarum est quatuor futuras esse combinationes elementorum: calidi et sicci, calidi et humidi, et iterum frigidi et humidi, frigidi et sicci«.)

b) Deinde ipsum modum explicat quo elementum aliud ex alio fiat[50]: *„ἐκ πυρὸς μὲν ἔσται ἀὴρ θατέρου μεταβάλλοντος (τὸ μὲν γὰρ ἦν θερμὸν καὶ ξηρόν, τὸ δὲ θερμὸν καὶ ὑγρόν, ὥστε ἂν κρατηθῇ τὸ ξηρὸν ὑπὸ τοῦ ὑγροῦ, ἀὴρ ἔσται), πάλιν δ' ἐξ ἀέρος ὕδωρ, ἐὰν κρατηθῇ τὸ θερμὸν ὑπὸ τοῦ ψυχροῦ (τὸ μὲν γὰρ ἦν θερμὸν καὶ ὑγρόν, τὸ δὲ ψυχρὸν καὶ ὑγρόν, ὥστε μεταβάλλοντος τοῦ θερμοῦ ὕδωρ ἔσται). τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον καὶ ἐξ ὕδατος γῆ,*

---

[47] De gen. et corr. 2, 3; 330 b 3—5.

[48] De gen. et corr. 2, 1; 329 a 30—b 1.

[49] De gen. et corr. 2, 3; 330 a 30—b 1.

[50] De gen. et corr. 2, 4; 331 a 26—b 2.

ἐκ γῆς πῦρ· ἔχει γὰρ ἄμφω πρὸς ἄμφω σύμβολα· τὸ μὲν γὰρ ὕδωρ ὑγρὸν καὶ ψυχρόν, ἡ δὲ γῆ ψυχρὸν καὶ ξηρόν, ὥστε κρατηθέντος τοῦ ὑγροῦ γῆ ἔσται. καὶ πάλιν ἐπεὶ τὸ μὲν πῦρ ξηρὸν καὶ θερμόν, ἡ δὲ γῆ ψυχρὸν και ξηρόν, ἐὰν φθαρῇ τὸ ψυχρόν, πῦρ ἔσται ἐκ γῆς".

(»Ex igne erit aër, si alterum mutatur, alterum enim erat calidum et siccum, alterum calidum et humidum, ergo si siccum superatur a humido, aër erit. Et iterum ex aëre aqua, si calidum a frigido superatur alterum enim erat calidum et humidum, alterum vero frigidum et humidum; ergo mutato calido aqua erit. Eodem modo ex aqua terra, et ex terra ignis; nam utrumque ad utrumque aliquam communem differentiam habet; aqua enim humida et frigida, terra autem frigida et sicca; ergo superato humido terra erit. Et iterum quoniam ignis siccus et calidus, terra autem sicca et frigida, si frigidum corrumpatur, ignis erit ex terra«.)

Ex qua descriptione patet in Aristotelis sententia mutationem elementi alius in aliud effici aliqua pugna inter elementa, quae in alterutra qualitate sibi opposita sunt; nam Aristoteles constanter loquitur de *κρατεῖν* — vi superare. Ergo utraque qualitas vel contrarietas est aliqua vis, quae aggredi et resistere potest: humiditas siccitati, caliditas frigiditati; neque mera praesentia elementi alterius ad alterum sufficit, sed alterum in alterum agere debet, debet esse actio et reactio. Si qua contrarietas oppositam sibi simpliciter seu omnino vincit, haec disparet et qualitas victrix sola apparet.

c) Quomodo id fiat, Aristoteles non data opera describit, potest autem ex iis, quae de mixto dicit, concludi[51]. „*τῶν δὲ ποιητικῶν καὶ παθητικῶν ὅσα εὔδια ρετα, πολλὰ μὲν ὀλίγοις καὶ μεγάλα μικροῖς συντιθέμενα οὐ ποιεῖ μίξιν ἀλλ' αὔξησιν τοῦ κρατοῦντος. μεταβάλλει γὰρ θάτερον εἰς τὸ κρατοῦν, οἷον σταλαγμὸς οἴνου μυρίοις χοεῦσιν ὕδατος οὐ μίγνυται· λύεται γὰρ τὸ εἶδος καὶ μεταβάλλει εἰς τὸ πᾶν ὕδωρ. ὅταν δὲ ταῖς δυνάμεσι ἰσάζῃ πως, τότε μεταβάλλει μὲν ἑκάτερον εἰς τὸ κρατοῦν ἐκ τῆς αὑτοῦ φύσεως, οὐ γίνεται δὲ θάτερον, ἀλλὰ μεταξὺ καὶ κοινόν*".

(»Ex activis et passivis ea, quae bene divisibilia sunt, si multa paucis et magna parvis componuntur, non faciunt mixtum sed solum augmentum superantis, ut gutta vini cum decies millenis mensuris aquae non miscetur; solvitur enim species et mutatur in totam aquam. Quando autem viribus inter se quadantenus aequalia sunt, alterum mutatur ex sua natura in illud, quod superat, non tamen fit alterum, sed aliquid medium et commune«.)

[51] De gen. et corr. 1, 10; 328 a 23—31.

Ergo ex elemento alio aliud fit, si alterum elementum omnino superat, si e. gr. gutta vini infunditur maximae quantitati aquae aut igni. Tamen ibi quoque pugna habetur atque victoria ideoque etiam non solum actio vincentis sed etiam reactio victi, verum quia reactio tam parva est, ut sensibus observari non possit, pro nihilo reputatur. Ergo mutatio alterius elementi in alterum habetur in mixtione illa, in qua qualitas resultans tam parum a qualitate elementi fortioris differt, ut sensibus nulla differentia percipiatur ideoque ut nulla considerari possit.

Utrum mutatio alterius elementi in alterum etiam alio modo fieri possit, Aristoteles non quaerit.

d) Ex quibus omnibus concluditur: ex Aristotelis sententia in mutatione alterius elementi in alterum desinere quidem elementum mutandum, neque tamen ita, ut nihil quod in eo erat, remaneat: remanet sc. subiectum contrarietatum seu materia, remanet etiam illa contrarietas in qua utrumque elementum convenit; desinit autem elementum qua tale, quia altera contrarietas eius σύζευξις deest, ita ut definitio elementi non verificetur in eo, quod remansit. Et simili modo novum elementum, qua tale, novum est, neque tamen omnia, quae in eo sunt, nova sunt, sed materia et illa contrarietas in qua convenit cum priore elemento, numero eadem est ac antea et sola ratione distincta.

6. Atque hanc esse mentem Aristotelis circa mutationem alterius elementi ex altero ex iis etiam patet, quibus omnem generationem explicat[52] atque difficultatem veterum philosophorum solvit, quam suam solutionem unicam possibilem esse dicit. a) Difficultatem illam ita proponit[53]: *„φασὶν οὔ τε γίνεσθαι τῶν ὄντων οὐδὲν οὔτε φθείρεσθαι διὰ τὸ ἀναγκαῖον μὲν εἶναι γίγνεσθαι τὸ γιγνόμενον ἢ ἐξ ὄντος ἢ ἐκ μὴ ὄντος, ἐκ δὲ τούτων ἀμφοτέρων ἀδύνατον εἶναι· οὔτε γὰρ τὸ ὂν γίνεσθαι (εἶναι γὰρ ἤδη), ἔκ τε μὴ ὄντος οὐδὲν ἂν γενέσθαι· ὑποκεῖσθαι γάρ τι δεῖ“.*

(»Dicunt neque ullum ens fieri neque corrumpi, quia necesse sit illud, quod fit, fieri aut ex eo quod est aut ex eo quod non est, neutrum autem possibile esse; neque enim id, quod est, fieri posse quoniam illud

---

[52] Phys. 1, 7—9.

[53] Phys. 1, 8; 191 a 27—31.

iam sit, neque ex eo, quod non est, quidquam fieri posse, quoniam aliquid subiacere debeat«.)

b) Atque suam solutionem ita breviter complectitur:[54] „ἡμεῖς δὲ καὶ αὐτοί φαμεν γίγνεσθαι μὲν οὐδὲν ἁπλῶς ἐκ μὴ ὄντος, ὅμως μέντοι γίγνεσθαι ἐκ μὴ ὄντος, οἷον κατὰ συμβεβηκός· ἐκ γὰρ τῆς στερήσεως, ὅ ἐστι καθ' αὑτὸ μὴ ὄν, οὐκ ἐνυπάρχοντος γίγνεταί τι“.

(»Nos quoque ipsi dicimus nihil fieri simpliciter ex eo quod non est, nihilominus fieri ex eo quod non est, sicut per accidens; nam ex privatione, id quod secundum se non est ens, non inexistente fit aliquid«.)

Ergo etiam elementum, quando fit, fit ex aliquo quod est μὴ ὂν κατὰ συμβεβηκός nonens secundum accidens, et ὂν καθ' αὑτό — ens secundum se. Scilicet illud, ex quo novum corpus (elementum) fit, est materia prioris corporis (elementi). Iam c) vero materiam Aristoteles dicit esse nonens non simpliciter, sed solum per accidens sive sub aliquo respectu:[55] „ἡμεῖς μὲν ὕλην καὶ στέρησιν ἕτερόν φαμεν εἶναι, καὶ τούτων τὸ μὲν οὐκ ὂν εἶναι κατὰ συμβεβηκός, τὴν ὕλην, τὴν δὲ στέρησιν καθ' αὑτήν, καὶ τὴν μὲν ἐγγὺς καὶ οὐσίαν πως, τὴν ὕλην, τὴν δὲ στέρησιν οὐδαμῶς“.

(»Nos materiam et privationem aliud esse dicimus, et illam quidem, sc. materiam, dicimus esse non ens secundum accidens, privationem autem secundum se, et illam, materiam, propemodo substantiam, privationem vero nequaquam«.)

Ex quibus verbis intelligitur: in sententia Aristotelis materia quae remanet ex priore elemento in novo, eo quod prius elementum destructum est, non amisit esse nisi accidentale ipsi materiae; nam materia per destructionem elementi, quod ex ipsa factum erat, solum secundum accidens non autem simpliciter seu secundum se nonens fit.

Cum Aristoteles omnino universaliter dicat id ex quo aliquid fiat esse nonens solum secundum accidens seu secundum quid, secundum se autem seu simpliciter esse ens, idem etiam de generatione elementi valet: etiam materia elementi est ens simpliciter, et nonens solum secundum quid.

d) Neque huic explicationi obstat, quod secundum Aristotelem elementum est substantia[56]: „λέγω δ' οὐσίας μὲν τά τε

[54] Phys. 1, 8; 191 b 13—16.
[55] Phys. 1, 9; 192 a 3—6.
[56] De coelo 3, 1; 298 a 29—30.

ἁπλᾶ σώματα, οἷον πῦρ καὶ γῆν καὶ τὰ σύστοιχα τούτοις καὶ ὅσα ἐκ τούτων".

(»Dico substantias corpora simplicia, ut ignem et terram, et quae cum iis elementa sunt, et illa omnia, quae ex his sunt«.)

Substantiam quidem, eamque solam, simpliciter et non solum secundum quid fieri Aristoteles dicit[57]: „*πολλαχῶς δὲ λεγομένου τοῦ γίγνεσθαι, καὶ τῶν μὲν οὐ γίγνεσθαι ἀλλὰ τόδε τι γίγνεσθαι, ἁπλῶς δὲ γίγνεσθαι τῶν οὐσιῶν μόνον*".

(»Cum „fieri" vario sensu dicatur et cum quaedam non dicantur fieri, sed tale quid fieri, simpliciter fieri solum substantiarum est«.)

Quid autem hoc significet, ulterius explicat[58]: „*κατὰ μὲν τἆλλα φανερὸν ὅτι ἀνάγκη ὑποκεῖσθαί τι τὸ γιγνόμενον· καὶ γὰρ ποσὸν καὶ ποιὸν καὶ πρὸς ἕτερον καὶ ποτὲ καὶ ποῦ γίνεται ὑποκειμένου τινὸς διὰ τὸ μόνην τὴν οὐσίαν μηθενὸς κατ' ἄλλου λέγεσθαι ὑποκειμένου, τὰ δ' ἄλλα πάντα κατὰ τῆς οὐσίας*".

(»Quoad cetera clarum est debere subesse aliquid quod fiat; nam quantum et quale et respiciens alterum et quando et ubi fit, quando quid subest, quia sola substantia de nullo alio substante praedicatur, cetera autem omnia de sustantia«.)

e) Id est: quando quid fieri dicitur non sine addito sed cum addito »tale aut tantum, hic aut ibi« et secundum cetera accidentia, aliquid quod concipitur ut iam constitutum, aliquam determinationem accidentalem seu quae ad subiectum iam constitutum accedat, accipere dicitur, ita ut in ipso conceptu et in expressione distinguatur inter subiectum eiusque accidens; sicut quando homo aliquis fit musicus, cum antea non fuerit musicus. Homo, qui musicus factus est, homo est, ita ut eadem definitio eius essentiae seu naturae de eo valeat ante et post illam mutationem[59]: „*ὁ μὲν γὰρ ἄνθρωπος ὑπομένει μουσικὸς γινόμενος ἄνθρωπος*".

(»Homo enim permanet, quando musicus fit, homo«.)

Illud fieri, in quo eadem definitio exprimens essentiam seu naturam ante et post mutationem valet, ab Aristotele vocatur *τὸ γίγνεσθαι τόδε τι* seu *τὶ* — **fieri aliquale**, aliud autem fieri in quo non remanet eadem definitio expri-

---

[57] Phys. 1, 7; 190 a 31—33.

[58] Phys. 1, 7; 191 a 33—b 1.

[59] Phys. 1, 7; 190 a 10—11.

mens essentiam seu naturam, vocatur *ἁπλῶς γίγνεσθαι* — simpliciter fieri[60].

Utrum autem etiam substantia ex aliquo fiat, quod sit ens, et utrum illud sit ens simpliciter seu ratione sui et nonens secundum quid seu secundum accidens vel sub aliquo respectu, alia quaestio est.

f) Atque Aristoteles respondet etiam substantiam fieri ex aliquo supposito[61]: *„ὅτι δὲ καὶ αἱ οὐσίαι καὶ ὅσα ἄλλα ἁπλῶς ὄντα ἐξ ὑποκειμένου τινὸς γίνεται, ἐπισκοποῦντι γένοιτ' ἂν φανερόν. ἀεὶ γάρ ἐστι ὃ ὑπόκειται, ἐξ οὗ γίνεται τὸ γιγνόμενον, οἷον τὰ φυτὰ καὶ τὰ ζῷα ἐκ σπέρματος“.*

(»Fieri autem etiam substantias et cetera, quae simpliciter sunt, ex aliquo supposito, clarum fit, si quis consideraverit. Semper enim est, quod suppositum est, ex quo fit id quod fit, utputa plantae et animalia ex semine«.)

Illud autem suppositum, ex quo substantia fit, iam existere, existentia sive re sive ratione ab essentia distincta, antequam ex eo fiat substantia et in substantia, quae ex ipso fit, remanere, patet ex variis exemplis, quae Aristoteles enumerat, ex qua materia quae substantia quomodo oriatur[62]: *„γίγνεται δὲ τὰ γιγνόμενα ἁπλῶς τὰ μὲν μετασχηματίσει, οἷον ἀνδριὰς ἐκ χαλκοῦ, τὰ δὲ προσθέσει, οἷον τὰ αὐξανόμενα, τὰ δ' ἀφαιρέσει, οἷον ἐκ τοῦ λίθου ὁ Ἑρμῆς, τὰ δὲ συνθέσει, οἷον οἰκία, τὰ δ' ἀλλοιώσει, οἷον τὰ τρεπόμενα κατὰ τὴν ὕλην“.*

(»Fiunt autem illa, quae simpliciter fiunt, quaedam mutatione figurae, utputa statua ex aere; quaedam vero additione, puta illa, quae crescunt; quaedam subtractione, ut ex lapide Hermes; quaedam compositione, puta domus; quaedam alteratione, puta quorum materia mutatur«.)

Ex quibus patet secundum Aristotelem et statuam et domum et alia ab ipso enumerata esse substantiam sive artificialem sive naturalem; nam enumerantur ut exempla simplicis fieri — *γιγνόμενα ἁπλῶς*; simpliciter autem fieri nonnisi substantiis convenit[63]: *„ἁπλῶς γίγνεσθαι τῶν οὐσιῶν μονον“.*

(»Simpliciter fieri solum substantiarum est«.)

---

60 Phys. 1, 7; 190 a 31—32.

61 Phys. 1, 7; 190 b 1—5.

62 ib. b 5 — 9.

63 ib. a 32—33.

Notio substantiae abstrahit a quaestione, utrum naturalis an artificialis sit.

Neque tamen aes existere incipit eo, quod ex ipso statua fit, sicut nec lapides existere incipiunt, quando ex iis domus fit, neque existentiam suam amittunt, cum ex iis domus aut statua aut alia substantia fit; neque aes aut lapides novam existentiam accipiat, sed solum compsitum, qua lominus et statua et domus simpliciter fit, quia substantia est.

Ergo substantiam simpliciter fieri non significat ita fieri, ut etiam materia novam existentiam accipiat, sed solum compositum, qua compositum, simili modo sicut quando ex homine nonmusico musicus fit[64]: *„σὐ ταὐτὸν τὸ ἀνθρώπῳ καὶ τὸ ἀμούσῳ εἶναι. καὶ τὸ μὲν ὑπομένει, τὸ δ' οὐχ ὑπομένει· τὸ μὲν μὴ ἀντικείμενον ὑπομένει (ὁ γὰρ ἄνθρωπος ὑπομένει), τὸ μουσικὸν δὲ καὶ τὸ ἄμουσον οὐχ ὑπομένει, οὐδὲ τὸ ἐξ ἀμφοῖν συγκείμενον, οἷον ὁ ἄμουσος ἄνθρωπος"*.

(»Non idem esse est hominem et nonmusicum. Atque alterum permanet, alterum non; id quod non est oppositum permanet, homo enim permanet, musicum autem et nonmusicum non permanet, neque id quod ex utroque compositum est, puta homo nonmusicus«.)

g) Atque ex his, quae dicta sunt, etiam patet, quomodo intelligatur illud[65]: *„ἔστι δὲ τὸ ὑποκείμενον ἀριθμῷ μὲν ἕν, εἴδει δὲ δύο"*.

(»Suppositum est unum numero, specie autem duo«.)

Scilicet materia seu suppositum suam existentiam, quam habuit, sive re sive ratione distinctam, antequam ex eo nova substantia fieret, retinet, ita ut omnino idem sit illud suppositum vel materia, antequam ex ea nova substantia fieret et postquam facta est; attamen species eius alia est, id est aliquo novo conceptu exprimi potest, sicut Aristoteles ipse declarat[66]: *„δεῖ τι ἀεὶ ὑποκεῖσθαι τὸ γινόμενον, καὶ τοῦτο εἰ καὶ ἀριθμῷ ἐστιν ἕν, ἀλλ' εἴδει γε οὐχ ἕν· τὸ γὰρ εἴδει λέγω καὶ λόγῳ ταὐτόν· οὐ γὰρ ταὐτὸν τὸ ἀνθρώπῳ καὶ τὸ ἀμούσῳ εἶναι"*.

[64] Phys. 1, 7; 190 a 17—21.
[65] Phys. 1, 7; 190 b 23—24.
[66] Phys. 1, 7; 190 a 14—17.

(»Necesse est semper suppositum esse aliquid, quod fiat, et hoc etiamsi numero unum est, specie non est unum; specie enim idem dico atque ratione; non enim idem est esse hominem et nonmusicum«.)

Materia, antequam ex ea nova substantia fieret, hac specie carebat seu privatione huius speciei affecta erat; quando autem ex illa materia haec substantia facta est, illam speciem, qua antea carebat, accepit. Ergo iterum materia dicitur specie differre ante et post constitutionem huius substantiae ex ea, sicut quando dicitur, quod iam consideratum est[67]: *„καὶ ἐν αὐτῇ τῇ ὕλῃ τῇ τοῦ βαρέος καὶ κούφου, ᾗ μὲν τοιοῦτον δυνάμει, βαρέος ὕλη, ᾗ δὲ τοιοῦτον, κούφου· καὶ ἔστι μὲν ἡ αὐτή, τὸ δ' εἶναι οὐ ταὐτόν, ὥσπερ καὶ τὸ νοσερὸν καὶ τὸ ὑγιαστόν, τὸ δ' εἶναι οὐ ταὐτόν“.*

(»In ipsa quoque materia gravis et levis, quatenus est aliquid tale potentia, materia gravis sc. corporis est; quatenus autem aliquid tale, levis. Atque eadem quidem est, esse autem non est idem; sicut etiam aegrotabile et sanabile sc. idem quidem est, esse autem sc. horum non est idem«.)

Hic enim illud »esse« non intelligitur idem ac »existere« seu »esse existentiae«, sed »esse essentiae« seu in ordine logico seu »esse conceptus seu rationis«; id quod patet ex comparatione cum aegrotabili, quod a sanabili, cum quo identicum est, secundum esse differt; non enim aegrotabile et sanabile diversam existentiam habent, sed solum conceptu distinguuntur, quatenus idem cum diverso respectu concipitur.

Ita etiam eadem materia seu suppositum concipitur, antequam ex ea fit haec substantia, tamquam carens specie huius substantiae, postea autem tamquam habens. Atque eodem modo etiam iidem lapides considerari possunt modo tamquam carentes forma domus, modo tamquam habentes. Atque ita iidem lapides existentiam suam retinentes diversum esse essentiae seu conceptibilitatis habent.

h) Quoniam forma et privatio, quam materia habet, ipsam non constituit sed supponit, forma et privatio respectu materiae est accidens, sc.

---

[67] De coelo 4, 4; 312 a 17—20.

logicum. Atque ita intelligitur illud[68]: *„ἡ δὲ στέρησις καὶ ἡ ἐναντίωσις συμβεβηκός“.*

(»Privatio et contrarietas accidens est«.)

Non affirmatur contrarietatem seu formam et privationem esse accidens in sensu metaphysico, quatenus accidens intelligitur ens, quod indiget subiecto, cui inhaereat, in oppositione ad substantiam, quae tali subiecto non indiget; sed forma et privatio accidentaliter se habent respectu materiae, quae ad ipsas indifferens est, sicut lapides indifferenter se habent ad hoc, ut aut habeant formam domus aut non habeant.

Neque tamen substantia, quae ex materia fit, indifferens est respectu formae, per quam ex materia facta est; nam si forma recedit, substantia ipsa destruitur; sicut si lapides formam domus amittunt, lapides quidem manent, domus autem desinit existere.

Atque ita intelligitur illud[69]: *„φανερὸν οὖν ὡς, εἴπερ εἰσὶν αἰτίαι καὶ ἀρχαὶ τῶν φύσει ὄντων, ἐξ ὧν πρώτων εἰσί, καὶ γεγόνασι μὴ κατὰ συμβεβηκὸς ἀλλ' ἕκαστον ὃ λέγεται κατὰ τὴν οὐσίαν, ὅτι γίγνεται πᾶν ἔκ τε τοῦ ὑποκειμένου καὶ τῆς μορφῆς“.*

(»Clarum igitur est, si quae causae et principia eorum sunt, quae naturaliter sunt, ex quibus primis sunt, et facta sunt non secundum accidens, sed unumquodque secundum id, quod dicitur secundum substantiam: fieri omne tale ex supposito et forma«.)

Et iterum[70]: *„ἔστι δὲ τὸ ὑποκείμενον ἀριθμῷ μὲν ἕν, εἴδει δὲ δύο. ὁ μὲν γὰρ ἄνθρωπος καὶ ὁ χρυσὸς καὶ ὅλως ἡ ὕλη ἀριθμητή· τόδε γάρ τι μᾶλλον, καὶ οὐ κατὰ συμβεβηκὸς ἐξ αὐτοῦ γίνεται τὸ γιγνόμενον· ἡ δὲ στέρησις καὶ ἡ ἐναντίωσις συμβεβηκός“.*

(»Est autem suppositum numero unum, specie autem duo. Homo enim et aurum et in universum materia, numerabilis est; hoc enim potius est sc. quam illud; neque secundum accidens ex eo fit illud, quod fit; privatio autem et contrarietas accidens est«.)

Illud συμβεβηκός revera significare non solum accidens in oppositione ad substantiam sed etiam accidens logicum, seu ens, sine quo subiectum in quo est, esse potest, non solum ex ipsa re considerata patet, sed etiam Aristoteles ipse significationem

[68] Phys. 1, 7; 190 b 27.

[69] Phys. 1, 7; 190 b 17—20.

[70] Phys. 1, 7; 190 b 23—27.

huius vocis ita declarat[71], quam declarationem in fine ita breviter complectitur[72]: „ἔστι δὴ τὸ συμβεβηκὸς ὃ γίγνεται μέν, οὐκ ἀεὶ δ' οὐδ' ἐξ ἀνάγκης οὐδ' ὡς ἐπὶ τὸ πολύ“.

(»Est igitur accidens id, quod fit quidem neque tamen semper neque necessario neque plerumque«.)

i) Atque ita patet Aristotelem non sibi contradicere eo quod dicat materiam ex qua fiat substantia, sicut generatim omnem materiam, esse ens simpliciter et nonens solum per accidens — **μὴ ὂν κατὰ συμβεβηκός, atque contrarietatem seu generatim formam esse accidens — συμβεβηκός**, et nihilominus substantiam, quae ex tali materia fiat, **non fieri per accidens — οὐ κατὰ συμβεβηκός**: scilicet materia suam propriam existentiam habet sive re sive ratione distinctam eamque retinet etiam, quando alia substantia ex ea fit; ideoque materia indifferenter se habet ad hoc, ut ex ea aliqua nova substantia per formam fiat; substantia autem non indifferenter se habet ad id, ex quo constituitur, quia si ea ex quibus constituitur desinunt, etiam ipsa substantia desinit esse.

Ex his autem sequitur ex sententia Aristotelis ad solvendam quaestionem, utrum aliqua forma, e. gr. anima, sit substantia, non sufficere ostendere per illam formam constitui aliquam substantiam, e. gr. hominem; sed aliunde rem esse solvendam. Talem viam Aristoteles indicat hisce verbis[73]: „κυριώταται διαφοραὶ σωμάτων αἵ τε κατὰ τὰ πάθη καὶ τὰ ἔργα καὶ τὰς δυνάμεις (ἑκάστου γὰρ εἶναί φαμεν τῶν φύσει καὶ ἔργα καὶ πάθη καὶ δυνάμεις“.

(»Maxime propriae differentiae corporum sunt illae, quae secundum passiones et operationes et potentias sunt uniuscuiusque enim eorum, quae naturaliter sunt, dicimus esse et opera et passiones et potentias«.)

Quare quid sint contrarietates elementorum in se spectatae, utrum sint substantia an accidens seu ens, quod indiget subiectio inhaesionis, ulterius inquirendum est.

---

[71] Met. K, 8; 1064 b 15 — 1065 a 3.

[72] ib. 1065. a 1—3.

[73] De coelo 3, 8; 307 b 20—22.

Articulus IV. DE MIXTO.

SUMMARIUM.

1. Problemata tractanda. 2. Difficultas contra omne mixtum. 3. Quomodo miscibilium. 7. Quomodo ex elementis fiat caro, os aliaque. 8. Quomodo sufficit sola iuxtapositio minimarum partium. 6. Actio et passio mutua miscibilium. 7. Quomodo ex elementis fiat caro, os aliaque. 8. Quomodo elementa in mixto maneant. 9. Quomodo ex iisdem elementis diversa mixta esse possint. 10. Utrum in mixtione elementa dividantur in minimas partes. 11. Confirmatio ex iis, quibus Aristoteles explicat simplicem generationem ex elementis et corruptionem per putrefactionem. 12. Conclusio capitis primi.

Priusquam indagemus in quaestionem, quid sit forma elementi quidve materia et quomodo componantur, considerandum est, quomodo secundum Aristotelem ex elementis mixtum fiat et quomodo in mixto sint et agant et ex mixto iterum appareant; nam ex his patet, quomodo elementum constitutum sit et quid sint eius partes quaeque sit eorum natura.

1. Quid sit mixtum generatim, quomodo oriatur et quomodo illa, ex quibus factum est, in mixto maneant, Aristoteles data opera fuse declarat ultimo capite primi libri De gen. et corr.. Ibi has quaestiones tractandas sibi proponit[74]: *„σκεπτέον δὲ τί τ᾽ ἐστιν ἡ μίξις καὶ τί τὸ μικτόν, καὶ τίσιν ὑπάρχει τῶν ὄντων καὶ πῶς, ἔτι δὲ πότερον ἔστι μίξις ἢ τοῦτο ψεῦδος· ἀδύνατον γάρ ἐστι μιχθῆναί τι ἕτερον ἑτέρῳ, καθάπερ λέγουσί τινες“.*

(»Videndum, quid sit mixtio et miscibile et quae entia misceri possint et quomodo, praeterea utrum omnino sit mixtum an hoc falso affirmetur; impossibile enim est aliud cum alio misceri, sicut aliqui dicunt«.)

2. Atque primo exponit illam difficultatem, ob quam quidam tamquam impossibile reiciant mixtum[75]: *„ὄντων μὲν γὰρ ἔτι τῶν μιχθέντων καὶ μὴ ἠλλοιωμέων οὐδὲν μᾶλλον νῦν μεμῖχθαί φασιν ἢ πρότερον, ἀλλ᾽ ὁμοίως ἔχειν, θατέρου δὲ φθαρέντος οὐ μεμῖχθαι, ἀλλὰ τὸ μὲν εἶναι τὸ δ᾽ οὐκ εἶναι, τὴν δὲ μίξιν ὁμοίως ἐχόντων εἶναι· τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον κἂν εἰ ἀμφοτέρων συνελθόντων ἔφθαρται τῶν μιγνυμένων ἑκάτερον· οὐ γὰρ εἶναι μεμιγμένα τά γε ὅλως οὐκ ὄντα“.*

(»Quodsi enim illa, ex quibus mixtum factum est, permanent neque mutata sunt, non est nunc magis mixtum quam antea, sed omnino simili

[74] De gen. et corr. 1, 10; 327 a 32—35.
[75] De gen. et corr. 1, 10; 327 a 35—b 6.

modo rem se habere. Quodsi vero alterum destructum sit, non esse mixtum, sed alterum esse, alterum non esse, mixtionem autem esse eorum, quae simili modo se habeant. Eodem modo dicendum etiam, si utrumque eorum, ex quibus mixtio fit, destructum sit, postquam convenerint; illa enim, quae omnino non sint, non esse mixta«.)

Priusquam difficultatem solvat, examinat, quando generatim aliqua mixta esse dicantur; ex qua inquisitione hanc negativam conclusionem colligit[76]: *„οὐδὲ τὸ σῶμα καὶ τὸ λευκόν, οὐδ' ὅλως τὰ πάθη καὶ τὰς ἕξεις οἷόν τε μίγνυσθαι τοῖ ςπράγμασιν. σωζόμενα γὰρ ὁρᾶται"*.

(»Neque corpus et album, neque omnino passiones et habitus possibile est misceri cum rebus; nam conspiciuntur salvari«.)

Ergo, ubi illa quae coniuncta sunt, dignosci possunt, ex Aristotelis sententia non habetur mixtio, sed ad hanc requiritur, ut illa ex quibus mixtio facta est, iam non possint dignosci.

Quibus praemissis iam solvendam difficultatem accedit, distinguendo inter actum et potentiam: illa ex quibus mixtio facta sit remanere in mixto non actu, sed potentia[77] *„ἐπεὶ δ' ἐστὶ τὰ μὲν δυνάμει τὰ δ' ἐνεργείᾳ τῶν ὄντων, ἐνδέχεται τὰ μιχθέντα εἶναί πως καὶ μὴ εἶναι, ἐνεργείᾳ μὲν ἑτέρου ὄντος τοῦ γεγονότος ἐξ αὐτῶν, δυνάμει δ' ἔτι ἑκατέρου ἅπερ ἦσαν πρὶν μιχθῆναι, καὶ οὐκ ἀπολωλότα"*.

(»Quoniam vero quaedam ex entibus potentia sunt, quaedam autem actu, evenit, ut illa ex quibus mixtio facta est, quodam modo sint et non sint, eo quod actu quidem aliquid aliud ex iis factum est, potentia autem utrumque permanet id, quod erat, antequam mixtionem iniret, nec perierunt«.)

3. Quomodo autem miscibilia in mixto permaneant, ita ulterius declarat[78]: *„φαίνεται δὲ τὰ μιγνύμενα πρότερόν τε ἐκ κεχωρισμένων συνιόντα καὶ δυνάμενα χωρίζεσθαι πάλιν"*.

(»Videntur enim ea, quae miscentur, et ex antea separatis convenire et iterum separari posse«.)

Ergo ea, ex quibus mixtum constituitur, ita in mixto remanent, ut quando mixtum destruatur, eadem iterum appareant, sola separa-

---

[76] De gen. et corr. 1, 10; 327 b 15—17.
[77] De gen. et corr. 1, 10; 327 b 22—26.
[78] ibid. 27—29.

tione, quin de novo produci debeant. Quare neque hic neque alibi Aristoteles quaerit, quomodo aut a qua causa miscibilia producantur mixtione destructa et cur semper eadem iterum appareant, quae mixtionem inierunt: scilicet ita necessario est, quia miscibilia in destructione mixti solum separantur.

Unde sequitur ex miscibilibus mixtum fieri simpliciter et quidem compositione, qui unus ex diversis modis est, quibus Aristoteles aliquid simpliciter fieri dicit[79]: *„γίγνεται δὲ τὰ γιγνόμενα ἁπλῶς τὰ μὲν μετασχηματίσει, οἷον ἀνδριὰς ἐκ χαλκοῦ, τὰ δὲ προσθέσει, οἷον τὰ αὐξανόμενα, τὰ δ' ἀφαιρέσει, οἷον ἐκ τοῦ λίθου ὁ Ἑρμῆς, τὰ δὲ συνθέσει, οἷον οἰκία, τὰ δ' ἀλλοιώσει, οἷον τὰ τρεπόμενα κατὰ τὴν ὕλην“.*

(»Fiunt autem ea, quae simpliciter fiunt, quaedam mutatione figurae, puta statua ex aere; quaedam additione, puta ea quae crescunt; quaedam subtractione, puta ex lapide Hermes; quaedam compositione, puta domus; quaedam alteratione, puta ea quorum materia mutatur«.)

4. Ita etiam patet ex sententia Aristotelis mixtum esse novam substantiam, quae ex miscibilibus simpliciter fiat, simili modo ac domum dicit esse novam substantiam, quae compositione fiat.

5. Quomodo autem mixtio fiat, Aristoteles ita ulterius explicat. Atque primo mixtio nequit ita fieri, ut miscibilia in minimas partes dividantur et solum iuxta invicem ponantur: nam ita non possent quidem sensibus dignosci, neque tamen totum ita compositum homogeneum esset, quia partes eius non omnes eiusdem rationis essent, id quod ad rationem mixti non apparentis tantum sed veri requiritur[80]: *„φαμὲν δ' εἴπερ δεῖ μεμῖχθαί τι, τὸ μιχθὲν ὁμοιομερὲς εἶναι, καὶ ὥσπερ τοῦ ὕδατος τὸ μέρος ὕδωρ, οὕτω καὶ τοῦ κραθέντος· ἂν δ' ᾖ κατὰ μικρὰ σύνθεσις ἡ μίξις, οὐθὲν συμβήσεται τούτων, ἀλλὰ μόνον μεμιγμένα πρὸς τὴν αἴσθησιν“.*

---

[79] Phys. 1, 7; 190 b 5—9.

[80] De gen. et corr. 1, 10; 328 a 10—14.



Realistički nazori o spoznaji realnoga svijeta.[1]

Dr. Josip Lach.

Kakogod čovjek u običnom životu nimalo ne sumnja, da izvan njega postoji realni svijet, koji je u svojoj eksistenciji nezavisan o njegovom zamjećivanju i mišljenu, to ipak čim on počne da analizira tu svoju sigurnu spoznaju, ova kao da gubi svoju prvašnju sigurnost. Sama narav spoznaje, koja je svijesno djelovanje, dovodi ga na misao, da i objekat toga nutarnjeg djelovanja može da bude samo nešto usvijesno, a ne nešto, što je od svijesti nezavisno (izvan nas, za svijest transcendentno). Razni nedostaci i pogreške, koje u spoznaji opažamo slabe također sigurnost spoznaje.

Upirući se na te dvije činjenice razvili su se razni filozofski sistemi, koji se razilaze u pitanju spoznaje realnoga svijeta. Idealizam ograničuje sve naše znanje na spoznaju vlastitih (subjektivnih) ideja (spoznajnih sadržaja). Odatle mu je i ime. Niječe izvanjski o spoznajnom subjektu neovisni svijet. Fenomenalizam pak, premda priznaje realni (o svijesti nezavisni) svijet, niječe mogućnost spoznaje toga realnoga svijeta, kako je on u sebi i ograničuje svu našu spoznaju samo na (opažene) pojave toga realnoga svijeta.

Na ova dva filozofska sistema ne ćemo se u ovom prikazu obazirati, već ćemo protiv njih suponirati kao dokazano prvo: mogućnost eksistencije realnoga svijeta i drugo: mogućnost spoznaje toga svijeta kako je u sebi. Onaj filozofski

---

[1] **Literatura:** J. Gredt: Unsere Aussenwelt, 1921.; dr. H. Schwarz: Das Wahrnemungsproblem, 1892. Leipzig; dr. Zimmermann: Opća Noetika, 1926., Beograd; H. v. Helmholz: Handbuch d. Physiologischen Optik, 1911.; J. Fröbes S. J.: Lehrbuch d. experimentalen Psychologie, 1923. Herder; P. W. Brühl: Die specifischen Sinnesenergien u. J. Müller im Lichte der Tatsachen 1915; H. Gründer S. J.: De qualitatibus sensibilibus 1911. Hender: Philosophisches Jahrbuch: 1909, 1912, 1915, 1918; Divus Thomas, 1915, 1916, 1917, 1918.

sistem, koji je protiv idealizma i fenomenalizma dokazao ove dvije mogućnosti zove se noetički realizam. Argumente realizma, kojima on dokazuje svoju poziciju protiv idealizma i fenomenalizma ne iznosimo zato, jer nam je ovdje namjera, da prikažemo samo realistične nazore o spoznaji izvanjskoga svijeta.[2]

Svi nazori, koji stoje na realističnom stanovištu slažu se u tome, da postoji realni, o misaonom subjektu neovisni svijet. Svi priznaju mogućnost, da taj svijet spoznajemo kako je u sebi. Razilaze se pak u pitanju: što nam jači, da faktično eksistira o nama neovisni realni svijet? I drugo: koja je vrijednost naše osjetilne spoznaje? U prvom se problemu pita, da li nam za eksistenciju realnoga svijeta jamči samo osjetilno opažanje neposredno bez ikakvog zaključivanja, ili pak to spoznajemo posredno zaključivanjem po opaženim sadržajima. A u drugom se opet pita, da li i osjetnim kvalitetama pripada izvansvijesna realna eksistencija? T. j. da li ono, što nam osjetilni sadržaji predočuju eksistira isto tako formalno i stvarno, ili pak osjetilni sadržaji (kvalitete) eksistiraju izvan nas samo u koliko imaju stvarnu osnovicu?

Na pitanje, što nam jamči, da eksistira realni svijet, odgovara naravni (strogi) realizam, da nam samo osjetilno opažanje izvanjskoga svijeta neposredno jamči za njegovu ekstramentalnu eksistenciju. Kritički realizam naprotiv kaže, da do znanstveno sigurne spoznaje o eksistenciji realnog svijeta dolazimo posredno zaključivanjem na osnovu imanentnih (usvijesnih) osjetilnih sadržaja, koji su u kauzalnoj vezi sa realnim svijetom.

1. Nauka kritičnog realizma.

Prema kritičnom realizmu spoznajemo neposredno samo imanentne osjetilne sadržaje, koji nam predočuju realne predmete, a ne intendiramo opažanjem neposredno same realne predmete. Kritični realista dokazuje realnu eksistenciju svijeta na osnovu imanentnih osjetilnih sadržaja. Ova neposredno spoznata eksistencija ima biti osnov za spoznaju eksistencije što svijest transcendira. Prelaz od interne psihičke realnosti

[2] Dokaze protiv idealizma i fenomenalizma vidi: Dr. S. Zimmermann o. c., str. 320 squ.

u transcendentnu moguć je samo onda, ako imademo zato osnov u samim osjetilnim sadržajima. Takav razlog (osnov) po mnijenju kritičnih realista faktično postoji.

Ako analiziramo osjetilne sadržaje, vidimo, da jednaki osjetilni sadržaj može imati više individua istodobno, a da si ga nisu saopćili nikakovim znakovima. To je moguće samo tako, što je taj sadržaj nastao pod utjecajem nekog izvanjskog realnog predmeta, koji je u svojoj eksistenciji nezavisan od opažajnih subjekata. Način dakle, na koji nastaju u nama različiti osjetilni sadržaji, nuka nas, da ih stavimo u kauzalni snošaj sa predmetima koji su izvan nas i koji su nezavisni o našem opažanju.

Osjetilni sadržaji nijesu samo u načinu svoga postanka u vezi sa realnim svijetom, već su oni i po svojoj sadržajnoj strani nezavisni o nama. Mi neposredno shvaćamo, kako nam se u određenim prilikama nužno nameće određeni osjetilni sadržaj, koji ne možemo po volji promijeniti, niti zapriječiti. Kad bi sadržaji osjetilnog opažanja bili ovisni samo o subjektu, koji ih zamjećuje, onda bi ih on po volji mogao mijenjati i stvarati. Iskustvo nam svjedoči, da mi to ne možemo, nego nužno sa osjetilnim podraživanjem imamo određene osjetilne sadržaje. Iz toga onda nužno slijedi, da osjetilni sadržaj biva određen od nekog izvansvijesnog realnog predmeta.

Nadalje opažamo, da među zamjećenim sadržajima postoji neki određeni red i sklad, koji također ne možemo samovoljno mijenjati. Taj se red i sklad dade protumačiti i razumjeti samo onda, ako je on ovisan o izvansvijesnim realnim predmetima.

Isto tako vidimo, da se opaženi sadržaji ravnaju po nekim stalnim zakonima, koji nam omogućuju da unaprijed odredimo stanovite događaje, koji nastaju bez ikakvog našeg djelovanja. Ovo je predviđanje moguće jedino tako, što zakoni, koje opažamo među našim imanentnim osjetilnim sadržajima, postoje u realnim izvansvijesnim objektima naše osjetilne spoznaje.

Napokon sama nam naša osjetila neposredno svjedoče, da naši osjetilni sadržaji nastaju pod uplivom izvanjskih predmeta. Ovo neposredno svjedočanstvo osjetila, koje direktno dovodi imanentne osjetilne sadržaje u vezu sa ekstramentalnim (realnim) svijetom jest temelj, na kojem kritični realizam gradi

svoje dokazivanje. Premda dakle kritični realizam polazi u svom dokazivanju realne eksistencije svijeta od imanentnih osjetilnih sadržaja, to on ipak ne drži njihov bitak nečim posve subjektivnim, nego su oni rezultat zajedničkog djelovanja subjekta i realnog objekta. No premda on tu ovisnost priznaje, ipak niječe, da nam samo ovo osjetilno zamjećivanje neposredno jamči za realnu izvansvijesnu eksistenciju svijeta. A niječe to zato, jer poriče, da osjetilnim zamjećivanjem intendiramo same realne predmete. Ako imanentni osjetilni sadržaji ne izriču same realne (izvansvijesne) predmete, onda dosljedno ni samo nam osjetilno zamjećivanje neposredno ne jamči za realnu eksistenciju zamjećenih sadržaja. Treba dakle, da dobro razlikujemo između psihološke imanentne realnosti, koju spoznajemo neposredno, i noetičke ekstramentalne, koju spoznajemo posredno zaključivanjem po principu uzročnosti. Na tu razliku upozoruje M e r c i e r kad kaže: »Nous percevons immédiatement en nos actes l,existence d'une réalité interne... Mais il nous est impossible d'affirmer avec certitude l'existence d'une ou de plusieurs réalités extramentales sans employer le principe de causalité...«[3] A pravi tu razliku zato, jer po njemu u neposredno shvaćenoj unutarnjoj realnosti ne vidimo, da njoj pripada i ekstramentalna realnost. Ta je noetička realnost za psihološku neki višak, za koji se mora tek dokazati, da joj pripada. A to po Mercieru i nekim drugim neoskolasticima možemo dokazati jedino uporabom principa uzročnosti, zaključujući od učinka na uzrok.

Osim ove znanstvene spoznaje realnoga svijeta, koju stičemo zaključivanjem, kaže G e y s e r,[4] da spoznajemo izvansvijesnost i bez zaključivanja »instiktivnim« sudom razuma. No i ova je »instinktivna« spoznaja posredna, indirektno stečena na osnovu otisnute spoznajne slike. Ova otisnuta spoznajna slika nije nešto čisto subjektivnog, nego nastaje pod uplivom izvanjskoga svijeta. Spoznajući tu otisnutu sliku direktno, upoznaje u njoj razum neposredno t. j. bez zaključivanja »instinktivno« izvanjski svijet.

---

[3] M e r c i e r: Criteriologie générale, 1911, str. 360.

[4] J. G e y s e r: Allgemeine Philosophie des Seins und der Natur 1915.; Neue u. Alte Wege der Philosophie, 1916.

Znanstvena je spoznaja izvansvijesnog realnog svijeta dakle prema kritičnom realizmu posredna t. j. i nju stičemo jedino zaključivanjem analizirajući osjetilne sadržaje, koje spoznajemo neposredno.

Osim ovoga stanovišta kritičnog realizma ima neoskolastika, kao na pr. G r ü n d e r, koji uče, da osjetilnom spoznajom neposredno spoznajemo realne predmete bez ikakvog doumljivanja i refleksija, samo ih ne spoznajemo kako su u sebi, nego kako aficiraju naša osjetila. Ovo je kao neko srednje stanovište između kritičnog i naravnog realizma.

Rekli smo, da naravni realizam u opreci prema kritičnom uči, da realnost izvanjskog svijeta spoznajemo neposredno bez ikakvog zaključivanja, i da nam za tu realnost jamči samo osjetilno zamjećivanje. Kritični realizam naprotiv priznaje, da su nam neposredno poznati osjetilni sadržaji, koji izriču objekte naše osjetilne spoznaje, ali u njima samima nije sadržana i spoznaja njihove izvansvijesne eksistencije. Analizirajući način njihovog postanka u nama saznajemo posredno, da tim sadržajima pripada osim imanentnog spoznajnog bitka i transcendentni o spoznaji neovisni bitak.

No i prema kritičnom realizmu saznajemo neposredno bez zaključivanja za realnu eksistenciju izvanjskoga svijeta. Ta je spoznaja neznanstvena, a sastoji se u neposrednom sudu svijesti, da su zamjećeni sadržaji u kauzalnom snošaju sa realnim predmetima.

Spoznaja, da postoji izvansvijesni realni bitak jest prema kritičnom realizmu sud, koji stičemo posredno po analizi imanentnih osjetnih sadržaja. Tim sudom izričemo, da osim nutarnjeg (psihičnog) bitka postoji uistinu realni izvansvijesni bitak.

2. Nauka naravnog realizma.

Naravni realizam polazeći sa stanovišta, da svaka spoznajna moć spoznaje svoj vlastiti objekat neposredno kakav je u sebi uči, da i sjetilna spoznaja neposredno spoznaje svoj vlastiti objekat, naime izvansvijesni realni bitak.

Osjetila nam se očevidno prikazuju kao spoznajni organi, koji ne stvaraju predmet svoje spoznaje, već ga samo primaju. Spoznaja izvanjskih osjetila je percipiranje predmeta, koji im je dan i po sadržaju i po obliku i po prisutnosti. Ako osjetila

sama ne stvaraju svoj predmet i ako je njihova spoznaja perci-piranje (sjetilno opažanje) predmeta, koji im je posve podan (gegeben), onda u samom osjetilnom zamjećivanju imamo jamstvo za izvansvijesnu realnu eksistenciju zamjećenih sadržaja. Ta spoznaja je neposredna, t. j. stečena bez ikakvog zaključivanja. Ovakova neposredna spoznaja moguća je samo onda, ako osjetilnim zamjećivanjem izravno intendiramo realne predmete. Tu mogućnost, koju kritični realiste poriču, uzimaju naravni realiste kao sigurnu činjenicu. Prema naravnom rea-lizmu spoznajemo izvanjskim osjetilima neposredno sam predmet, kako je primljen u osjetila. Ovaj nutarnji predmet spoznaju osjetila točno onako, kakav je on u sebi. U osjetila primljeni predmet jest sam realni predmet, ne doduše potpuno kakav je u sebi izvan nas, nego samo kako se nama očitovao (pojavio). Spoznaja realnih predmeta, kako su oni u sebi jest djelo razuma, koji pomoću osjetilnog iskustva točno i potpuno upoznaje realne predmete. Ova spoznaja je posredna, jer biva posredovanjem osjetilnih sadržaja. Ona je i neposredna, jer ne spoznajemo najprije osjetilne imanentne sadržaje, a onda tek po njima realne predmete, nego neposredno u samim osjetilnim sadržajima spoznajemo izvanjske realne predmete.

U tom tumačenju naravnih realista kao da je slabo ono mjesto, koje se odnosi na izravno intendiranje izvanjskih realnih predmeta. Kad bi naime našim osjetilnim zamjećivanjem izravno intendirali realne predmete, onda bi, kažu kritični realiste, morali te predmete upravo tako spoznati, kako su oni u sebi. Iskustvo naprotiv nam svjedoči, da često zamjećujemo predmete drukčije, nego su oni u sebi.

Činjenica, da nam se izvanjski predmeti različno ukazuju, ne priječi, kažu naravni realiste, da ih mi osjetilnim zamjeći-vanjem izravno intendiramo. Razlog, da nam se osjetilni pred-meti uvijek jednako ne ukazuju jest u naravi osjetilne spoznaje. Ona je vezana s jedne strane na sredstva, preko kojih djeluju predmeti na naša osjetila, a s druge strane na same osjetilne organe. Ova sredstva ne mijenjaju predmet vani, već samo priječe, da nam se on ne očituje potpuno, nego samo djelomice. Na pr. predmet iz velike daljine pokazuje nam se manji, nego iz blizine. Ova razlika ipak ne isključuje, da u jednom i drugom

[5] V. J. Gred, o. c. 208.

slučaju osjetilnim zamjećivanjem izravno intendiramo sam predmet. Ne isključuje zato, jer onaj osjetilni sadržaj, u kojem neposredno zamjećujemo sam predmet jest po sadržaju, formi i prisutnosti posve podan osjetilima. Ona u njemu neposredno spoznaju sam izvanjski predmet, kako se on iz toga položaja i iz te udaljenosti njima očitovao. Izravno intendiranje samoga predmeta ne traži, da se predmet sav najednom jednim jedinim osjetilnim zamjećivanjem očituje sa svim svojim vlastitostima. Ono traži samo to, da sam zamjedbeni sadržaj nema u sebi ništa, što ne bi primio od predmeta izvana, tako da se sam osjetilni sadržaj pokriva sa izvanjskim predmetom u koliko nam se on očitovao.

Razlika dakle, koju opažamo u zamjedbenim sadržajima istoga predmeta, dolazi odatle, što nam se jedan te isti predmet samo djelomice prikazuje. I zato ne zamjećujemo nešto drugo, nego što uistinu jest predmet u sebi, već ga jedino ne zamjećujemo potpuno kako je u sebi. Osjetna spoznaja je prema tom nepotpuna i nesavršena, a ne kriva. Taj nedostatak osjetne spoznaje ispravlja se osjetilnim iskustvom, te pomoću fantazije i osjetilnog pamćenja stičemo potpuno spoznaju stvari kako su u sebi izvan nas. Točna spoznaja izvanjskog realnog svijeta je i prema naravnom realizmu posredna, u koliko naime samim jednostavnim zamjećivanjem ne spoznajemo odmah potpuno stvari kako su one u sebi izvan nas. Ova posredna spoznaja ne ide u smislu kritičnog realizma od usvijesnoga, nego od izvansvijesnoga, koje smo neposredno dobili i spoznali. Budući da posredna spoznaja realnih predmeta, kako su u sebi polazi od izvansvijesnih sadržaja zato je i ona u tom smislu neposredna. Pomoću osjetilnog iskustva spoznajemo nutarnji predmet nadopunjujućom predodžbom kakav je on vani u sebi.

Kritični realizam tvrdi proti naravnog, kako je spomenuto, da nam samo osjetilno zamjećivanje ne jamči za realnu eksistenciju svijeta, nego da tu eksistenciju mora tekar posredno zaključivanjem dokazati.

Naravni realizam odgovara, da je ovakova posredna spoznaja nemoguća. A zašto? Posredno dokazivanje, koje na temelju zamjećenih osjetilnih sadržaja želi dokazati realnu eksistenciju svijeta, može se svesti na dva načina. Prvi je način, da osjetilne sadržaje smatramo za učinak izvanjskog realnog

uzroka. Drugi, da ne nalazeći dovoljan razlog postanka osjetilnih sadržaja u samom subjektu, zaključujemo, da taj razlog mora biti izvan subjekta. Pita se, da li može kritični realizam stojeći dosljedno na svom stanovištu, da neposredno spoznajemo samo usvijesne sadržaje, zaključivanjem na osnovu njihove kauzalne veze, ne pretpostavljajući istinost principa kauzalnosti, dokazati izvansvijesnu realnu eksistenciju? Kritični realista kaže, da nam osjetila neposredno svjedoče, da osjetilni sadržaj, koji je u nama nastao nije čisto subjektivna tvorevina, nego da je on nastao izvanjskim uplivom. Na ovo neposredno svjedočanstvo osjetila (neposredno, jer to spoznajemo bez ikakvog zaključivanja ili doumljivanja) oslanja se sud, da su naši osjetilni sadržaji u kauzalnoj vezi sa izvanjskim realnim predmetima. Oni su učinak tih realnih predmeta. Ako su pak osjetilni sadržaji nastali pod uplivom izvanjskog uzroka, onda tome uzroku pripada realna o misaonom subjektu neovisna eksistencija. Tako na osnovu neposredno spoznatih sadržaja posredno spoznajemo, da postoji izvanjski o subjektu neovisni realni svijet.

U toj argumentaciji kritičnog realizma vidimo, da on bez ikakvog dokazivanja uzima kao istinito neposredno svjedočanstvo osjetila, da osjetilni sadržaji nastaju izvanjskim uzročnim uplivom. Uzima to zato, jer jedino na temelju neposredno spoznatog kauzalnog snošaja osjetilnih sadržaja s realnim svijetom, mogu imati misaona načela, koja se iz te veze izvode, ekstramentalnu vrijednost, oslanjajući se ne na subjektivne tvorevine, već na realni svijet. Pomoću tih misaonih načela, koja imadu i ekstramentalnu vrijednost, misli kritični realizam doći zaključivanjem do potpune spoznaje realnih predmeta.

Ovoj argumentaciji prigovara naravni realizam, da je nedosljedna. Kritični realista naime tvrdi, da mi neposredno spoznajemo samo osjetilne sadržaje, a ne realne predmete. Predmet naše spoznaje je prema tome nešto usvijesno (subjektivno). Osjetilno zamjećujemo nešto, za što ne znamo, da li eksistira i izvan našega osjetilnog zamjećivanja. Same zamjedbe (opažaji) su čisto subjektivni doživljaji osjetilnih kvaliteta. Premda su zamjećivanja (osjeti) subjektivni doživljaji, ipak nam naša osjetila neposredno svjedoče, da oni stoje u kauzalnoj vezi s nečim neovisnim o našem zamjećivanju. No kaošto

nam osjetila neposredno svjedoče, da su zamjedbe (osjeti) nastale u nama uzročnim uplivom izvana, tako nam isto izvanjska osjetila neposredno svjedoče samim osjetilnim zamjećivanjem, da predmet njihovog zamjećivanja, nije niti njihova tvorevina, niti tvorevina koje druge spoznajne moći, jer se sva spoznaja osniva na osjetilnim sadržajem. Prema tome, ono što zamjećujemo mora biti nešto neovisno o nama. Ovom neposrednom svjedočanstvu osjetila pripada ista vjerodostojnost, koja pripada i onom, da su naši osjetilni sadržaji u kauzalnoj vezi sa realnim svijetom. Ako pak svjedočanstvu osjetila ne vjerujemo, da ono što zamjećujemo postoji i neovisno o nama, nego zato tražimo dokaz, onda isto tako ne smijemo vjerovati niti svjedočanstvu osjetila, da su osjetilni sadržaji u kauzalnom snošaju sa realnim predmetima. Jer nam i jedno i drugo osjetila jednakom neposrednošću svjedoče. Zato s nepravom kaže kritični realizam, da nam osjetilno opažanje jamči samo za eksistenciju opaženih objekata, a ništa nam ne kaže o načinu njihove eksistencije. Naprotiv iz same naravi osjetilnih moći slijedi, da nema osjetilnog zamjećivanja, bez prisutnosti predmeta, koji je bilo izvan subjekta, bilo u subjektu, ali tako da je njegova eksistencija u svakom slučaju i izvansvijesna. Samo dakle osjetilno zamjećivanje nam jamči, da objekti zamjećivanja (opažanja) eksistiraju i neovisno o našem osjetilnom zamjećivanju.

Nadalje, ako osjetilno zamjećivanje samo to neposredno svjedoči, da imamo osjetilne sadržaje, a za način njihove eksistencije istom posredno saznajemo, onda isto tako treba da tekar posredno saznamo, da je istinito svjedočanstvo osjetila, da su naši osjetilni sadržaji u kauzalnoj vezi sa realnim predmetima. Kritični realizam, koji tvrdi, da mi neposredno spoznajemo samo svoje subjektivne doživljaje, mora priznati, da je i ono svjedočanstvo osjetila o kauzalnoj vezi naših osjetilnih sadržaja sa realnim predmetima također samo subjektivni doživljaj, za koji treba tekar dokazati, da ima izvansvijesnu vrijednost. On stoji dakle pred dilemom te mora priznati, ili, da spoznajemo samo svoje subjektivne doživljaje, a time si je oduzeo mogućnost, da dođe do spoznaje realnoga svijeta, ili, da prizna, da osjetilnim zamjećivanjem spoznajemo neposredno izvjesnu realnost. Time je dakako odstupio od svoje tvrdnje, da neposredno spoznajemo samo subjektivnost, a ne realnost. Ako

pak neposredno spoznajemo realnost, onda je suvišno svako posredno dokazivanje, da eksistiraju realni predmeti.

Kritični dakle realizam ne može na prvi način dokazati realnu eksistenciju svijeta, ako hoće ostati dosljedno na svom stanovištu.

Što se pak tiče drugog načina dokazivanja, prema kojem ne možemo protumačiti eksistenciju osjetilnih sadržaja iz samoga subjekta, pak im moramo tražiti razlog izvan subjekta, u njem vlada ista nedosljednost.

Osjetilni sadržaji neposredno nam se prikazuju kao nešto, što eksistira neovisno o subjektu. Tome se ne vjeruje, i za ovo traži kritični realista dokaz. Ti isti osjetilni sadržaji prikazuju nam se kao nešto za što treba tražiti razlog izvan subjekta. I tome se vjeruje. Ako prvo svjedočanstvo osjetila smatramo varkom, onda dosljedno moramo i drugo.

Zato niti na taj način ne može kritični realista doći do spoznaje realnog svijeta, ostaje li dosljedno na stanovištu, da neposredno spoznajemo samo subjektivne svoje doživljaje, za koje treba tekar dokazati, da im odgovara i nešto realno, neovisno o nama.

Naravni realizam zastupajući stanovište, da nam samo osjetilno zamjećivanje jamči za eksistenciju realnoga svijeta, smatra same osjetilne sadržaje za taj realni svijet. Njima, u koliko su spoznati pripada usvijesna eksistencija, no istodobno ne gledeći na spoznaju imadu realnu izvansvijesnu eksistenciju. Osjetilni sadržaji, prema naravnom realizmu, nisu nešto treće, što je nastalo djelovanjem spoznajne moći i realnoga svijeta, nego su nam taj realni svijet u koliko je spoznat i u koliko se nama očitovao. Kad bismo pak osjetilne sadržaje smatrali produktom realnog svijeta i spoznajne moći, onda ne bi nikad sa sigurnošću mogli odrediti, što je u tim sadržajima od subjekta, a što od objekta. Tako ne bi mogli nikad spoznati, što je zapravo taj svijet u sebi, već bi se sva naša spoznaja ograničila na spoznaju naših subjektivnih produkata, koji su nastali uzročnim uplivom izvanjskoga realnoga svijeta. Naravni realizam, da izbjegne svaku pogibao, da upadne bilo u idealizam bilo u fenomenalizam, uči, da realni svijet spoznajemo neposredno i to kakav je u sebi.

(Svršit će se.)

Egzegetske bilješke.

Dr Maksimilijan Lah.

7. „τί ἐμοὶ καὶ σοί, γύναι; οὔπω ἥκει ἡ ὥρα μου“ (Io 2, 4)

Čini se, da je dosta teško iz konteksta spoznati razlog, zbog kojega je Isus izrekao ove riječi. Lijepa su i zgodna tumačenja katoličkih eksegeta u ovom pitanju. Isus je svoju majku odbio. Kakogod se taj aramajizam shvaćao blago i prijateljski, stvar ostaje nepromijenjena: prošnja se Marijina odbija. A zašto? Na ovo različni tumačitelji različno odgovaraju. Sve ono što dosta složno kazuju eksegete, može se svesti na ovu misao: Isus hoće da se u mesijanskom svome zvanju pokaže neovisan od bilo koga, stoga odbija svoju majku. Ovakvo se tumačenje može uzeti kao dalјni motiv odbijanja prošnje. Bliži pak motiv navodi sam Spasitelj riječima: ουπω ηκει η ωρα μου. Ako se sada kao tumač bližega motiva uzme opet daljni (prije pomenuti) motiv, postaje stvar dosta nejasna. Jer „υστερησαντος οινου λεγει η μητηρ του Ιησου προς αυτον· οινον ουκ εχουσιν“. Vina dakle uistinu nema; prema tomu je čas Isusov ovdje da pomogne, da učini čudo, i da tako pokaže svoju slavu.

Pogledajmo pozadinu cijelog događaja. Čini se vjerojatno, da se „υστερησαντος οινου“ ne zbiva kod stola među gostima, već na onome mjestu, odakle su sluge, koji su posluživali, vino donosili. Noseći naime sluge vino na stol. opazili su najednom, da vina više nema, premda je na stolu bila u ovaj par možda obilna količina. To je jamačno i bio razlog, da nijesu o nestašici vina ništa spomenuli samo šaputali među sobom. Stvar je među inima doznala i Marija, po svoj prilici ubrzo i među prvima. Mladenci, arhitriklin i većina gostiju nijesu ništa slutili. Da je Isus odmah uslišao Marijinu prošnju, sluge bi mirno nosili dalje na stol vino čudom stvoreno, a teško, da bi tko što zamijetio. Arhitriklin ne znajući da je vina već jednom do kraja nestalo, dao bi i ovo novo vino točiti poput predašnjega, te ne bi možda ni opazio ili barem istakao njegovu posebnu izvrsnost. I ma da bi poslužnici kasnije, možda tek nakon svadbe, i kada bi se gosti porazišli, samo čudo ispripovijedali, djelo bi Isusovo bilo lišeno najjačeg momenta i najljepše svoje značajke. A Isus je svakako htio da pokaže slavu svoju i da učenici u nj vjeruju; nu pokazivanje slave i vjera učenikâ trebala je da dođe neprisiljeno, veličajno i privlačivo. U času Marijine molbe to, kako se čini, nije moglo da bude, i stoga razloga Isus odbija prošnju svojoj Majci za onaj čas. Čim bude čas nadošao, bit će njena molba ispunjena. Vjerojatno je i Marija razabrala umah taj razlog, i zato je prestala s molbama i izdala slugama nalog.

Ako se ovako shvati bliži motiv odbijanja Marijine prošnje, lako se doznaje, kada će nastupiti »čas« Isusov, premda je kronologija vremena između riječi Spasiteljevih: *ουπω ηκει η ωρα μου* i *γεμισατε τας υδριας υδατος* teško odrediva. Nije trebalo da svi ili većina gostiju dozna da nema vina. Dosta je da to saznadu mladenci i arhitriklin. Taj »čas« čekao je Isus. I kad je taj »čas« uistinu nastupio, prije nego li su mladenci i arhitriklin išta mogli poduzeti bilo pojedinačno bilo dogovorno, učinio je Isus neopazice čudo: sluge su zahvaćali vodu, a donijeli arhitriklinu vino. Ovaj znajući sada da vina nema: „*και ουκ ηδει ποθεν εστιν, οι δε διακονοι ηδεισαν οι ηντληκοτες το υδωρ, φωνει τον νυμφιον ὁ αρχιτρικλινος και λεγει αυτω· πας ανθρωπος πρωτον τον καλον οινον τιθησιν, και οταν μεθυσθωσιν τον ελασσω· συ τετηρηκας τον καλον οινον εως αρτι*". Divna hvala, izrečena na usta arhitriklinova pred svim gostima. Koli nježnim načinom doznao se iza toga pravi »čuvar dobroga vina«! Kako je drago ulazila u srca sviju nazočnih ljubav, odanost i vjera u Isusa, kako se sjajno očitovala slava Mesije, Jedinorođenoga od Boga, *πληρης χαριτος και αληθειας!*

Pt k bilješci Jo 2, 4: Hebraizam *τί ἐμοὶ καὶ σοί, γύναι;* [*(σοι; γ., ουπω)* fin;] svada Dr. U. Talija na značenje: »što želiš, što hoćeš od mene«. (Bog. Smotra XV. Br. 1. str. 89.). Prema mome izlaganju ovo bi značenje bilo nepotpuno. Jer pomenuti hebraizam — ako se i uzme da sadržaje u sebi upit: »što želiš?« — ima u sebi i odbijanje nečije molbe, te se nužno očekuje riječima: quid mihi et tibi? da će molba biti neuslišana. Da je upravo bitna sadržina ovog hebraizma sâmo odbijanje molbe, a karakter pitanja dolazi tek na drugom mjestu, dokazuju svi primjeri, koje je veleučeni g. pisac naveo. U II Sam 16 5 sq Semej proklinje Davida Abisaj hoće da ga stoga ubije, a kralj odgovara: (10) Quid mihi et vobis est filii Sariae? dimittite eum, ut maledicat; II Sam 19 15 sq želi Abisaj da se David osveti Semeju, Et ait David: (22) Quid mihi, et vobis filii Sarviae? cur efficcimini mihi hodie in satan? ergone hodie interficietur vir in Israel? ... Et ait rex Semei: Non morieris, u II Reg 3 9 sq želi Elizej da odbije kralja izraelskoga Jorama riječima: quid mihi et tibi est? te mu na pitanje među inim odgovara: ...»quod si non vultum ... regis Judae erubescerem, non attendissem quidem te, nec respexissem; u II Paralip 35 20 sq odgovara: Nehao kralj egipatski Josiji kralju judejskom, — kad hoće da se s njim bori: (21) Quid mihi et tibi est...? non adversum te hodie venio, sed contra aliam pugno domum; u Judic 11 12 sq kralj amonski hoće da navali na zemlju izraelsku, no Jefte ga odvraća: Quid mihi et tibi est, quia venisti contra me- ut vastares terram meam? I kad kralj ne će da od svoje namisli odstupi, dolazi do bitke u kojoj bi poražen; u Josue 22 21 sq dio Izraela gradi zaseban oltar da im se u poznija vremena ne reče: Quid vobis et Do-

mino Deo Israel? ... partem non habetis in Domino; (Sitne tekst.-kritičke razlike između Vulg., Sept. i Hebr. ne dolaze ovdje do značenja.) Kako je vidjeti, ovo odvraćanje i odbijanje nekoga od nečega varira između uvredljivog tona (II Reg 3 9 sq) do jednostavnog nijekanja stanovitog odnošaja (Jos 22 21 sq). Svagdje je ujedno naveden i razlog zašto se niječe neka veza ili zabacuje prošnja. Krist (Jo 2 4) također navodi svoj razlog: još nije došao moj čas; analiza ovog razloga osnovna je sadržina moje bilješke: *τί ἐμοὶ καὶ σοί, γύναι.*



Predavanja Hrv. Bogoslovske Akademije u Zagrebu održana su kroz zimski semestar u Jeronimskoj dvorani redovito srijedom u 6½ sati na večer.

Predavala su slijedeća gg.:
Dr D. Kniewald: Meštrović.
Dr A. Gahs: Krapinski čovjek i njegovi suvremenici.
Dr M. Ivšić: Međunarodni problemi.
Dr J. Kalaj: Staroslavenski jezik i katolička Crkve.
Dr J. Oberški: Sveta gora Atos.
Dr A. Sović: Razorenje Jeruzalema i prorok Jeremija.
Dr D. Kniewald: Michelangelo.
Dr M. Ivšić: Putevi k rješavanju međunarodnih problema.
Dr J. Jelenić: Humanizam i Crkva.
Dr J. Šimrak: Pokreti za ujedinjenje Kristove Crkve na Balkanu.
Dr Fr. Zagoda: Evanđelje i njegovi protivnici.

U svemu dakle jedanist predavanja. Kod oba predavanja dra Kniewalda, zatim dra Gahsa i dra Oberškoga pokazivane su svijetle slike.

Posjet srednji: prosječno oko 70 osoba. Još uvijek vrlo malo za Zagreb, koji puni dvorane, kad se ma kakovoj stranoj pa i domaćoj »veličini« prohtije, da nam osvjetljuje važne probleme znanosti i života. Još uvijek nije naša zagrebačka inteligencija na visini inteligencije zapadnih naroda, jer u većini b j e ž i od tretiranja religioznog problema. Ona ne zna, da se tim vrsta među inteligenciju loše kategorije i da na tom putu ne će stvoriti svome narodu bolju budućnost. Pa baš zato jer ne zna i ne vidi i jer bježi od religioznog svjetla to će HBA i u buduće ustrajati, da joj pruža to potrebno religijsko znanje, da je poziva k svojim predavanjima i upozoruje na ono, što mora da znade i osjeća, ako hoće da doista bude **narodna inteligencija**.

Recenzije.

Dr. Milan Ivšić: Les problèmes agraires en Yougoslavie. Préface par Victor Boret, *député anciens ministre* de l'agriculture Paris 1926, Librairie Arthur Rousseau, 8°, IX + 376. Uz cijenu od 110 Dinara dobiva se i kod autora: Zagreb, Kaptol 31.

Nema sumnje, da je opsežno i iscrpivo djelo dr. M. Ivšića jedna od najmarkantnijih publikacija u inozemstvu i za inozemstvo o našim prilikama. Naročito ako se uzme u obzir činjenica, da Jugoslavija, agrarna zemlja u prvom redu, *nije* kroz osam godina svog državnog života dospjela do toga, da konačno uredi vitalno agrarno pitanje u zemlji. S tog je gledišta ova knjiga važna i za naše ljude, koji ili hoće ili moraju da zahvaćaju u rješenje našeg agrarnog problema.

Opsežna je ova radnja podijeljena u 3 dijela: I. dio radi o geografskom položaju i geološkoj formaciji države s obzirom na poljoprivrednu eksploataciju (str. 7.—20.). To je bezuvjetno nužno predznanje za svakog, tko hoće da o stvari sudi, a pogotovo da problem načelno rješava.

II. dio prikazuje historičke poglede na socijalno-juridičko i ekonomsko stanje seljačke klase u Jugoslaviji i to: feudalni režim u Hrvatskoj, Slavoniji i Sloveniji (str. 28.—52.) i otomanski agrarni režim u Bosni, Hercegovini, Srbiji, Staroj Srbiji i Macedoniji (str. 75.—92.).

U III. dijelu obrađuje autor najprije principe primijenjene kod provedbe agrarne reforme nakon godine 1918. (str. 97.—115.). Prikazuje zatim stanje veleposjeda u Hrvatskoj, Vojvodini i Sloveniji (str. 129.—162.), eksproprijaciju veleposjeda i unutrašnju kolonizaciju (str. 169.—221.), pa s prikazom agrarne politike u Bosni (str. 229.—263.) i Dalmaciji (str. 272. do 293.) dolazi do najglavnijih svojih izvoda u poglavljima o seljačkom posjedu, agrarnom individualizmu i njegovim posljedicama (str. 302. do 338.) i osvrtu na agrarnu reformu s gledišta agrarne politike (str. 348. do 368.).

Upirući se na statističke podatke pojedinih naših krajeva i držeći u vidu potrebe i napredak našeg seljačkog življa dr. Ivšić potcrtava naročito, da smisao za zadružni život i zadružni posjed nije izumro u narodu. Šta više *on* se ojačava (str. 329.), pa taj naravni pokret za kolektivnim familijarnim vlasništvom valja po njegovom mišljenju pomoći pozitivnim zakonskim uredbama. U zemlji, u kojoj je seljački stalež u jačini od 80% ima taj stalež i pravo, da si stvara zakonodavstvo, koje će štititi njega i zemlju, od koje živi kako on tako i svi ostali dijelovi naroda.

Moderni duh života pa i zakonodavstva pogoduje individualizmu. Mi, koji znamo seljački život na selima i koji vidjesmo raspadanje nekad jakih zadruga, a osiromašenje pojedinaca ostalih na tri do pet jutara zemlje, počesto pomišljasmo: kako bi ipak valjalo naći neki način, da se spasi cijepanje posjeda u odveć malene čestice, a opet da se pogoduje i naprednom duhu, što ga nosi individualizam ličnom aktivnošću pojedinca. Rješenje ovog problema zagovara dr. Ivšić u kolektivnom familijarnom vlasništvu.

Nama se može činiti ovaj predlog teško izvedivim, jer traži naročito zakonodavstvo za one, koji žive u ovakovom kolektivnom familijarnom suvlasništvu. Ali život i težnja za održanjem ne pozna zapreka. Kad ne samo naši ekonomi, nego i naši seljački zakonodavci budu uvidjeli, gdje je spas i njima i nama, lako će se svladati sve poteškoće.

Ako se s ovog stanovišta procijeni do sada kod nas provedena agrarna reforma, lako je uvidjeti kakav će sud o njoj ispasti. A konačno kad znamo, kakovi su motivi bili od presudne važnosti kod njezinog provođenja, kako je došlo sve prije, nego stvarni ekonomski i nacionalni interes, do izražaja kod tako zvane unutrašnje kolonizacije, ne će nas čuditi, da ne nalazimo nikoga, tko bi kod nas s provedbom ovako važnog vitalnog narodnog problema bio zadovoljan. Oni, koji su imali u rukama vlast i provodili agrarnu reformu«, nijesu imali ni znanja ni osjećanja za stvarni cilj reforme.

Publikacija dr. Ivšića zadovoljava ne samo s čisto naučnog gledišta, nego i s ovog našeg nacionalno-ekonomskog. Njegovi su izvodi mirni i stvarni, *uvijek na činjenicama osnovani.* Njihova se *konstatacija, naročito u* koliko iznose negativnu stranu bilanse agrarne reforme (str. 369.) ne će svidjeti samo onima, koji su skrivili ovo opće nezadovoljstvo i oslabljenje ekonomskog stanja narodnog.

Oprema knjige je prvorazredna. Tisak i papir besprikoran. Pred svakim poglavljem navedena literatura francuska, njemačka i domaća. Cijena od 110 dinara zaista nije za ovakovo djelo prevelika.

Profesori su pariške Sorbone istakli prigodom obrane teze izložene u ovoj knjizi, da ona služi na čast ne samo branitelju piscu dr. Ivšiću, nego i narodu, kojemu on pripada. Tu njihovu naročitu pohvalu mogu s pravom i s radošću ovdje da ponovim. Dr. **A. Živković.**

Schumacher-Lindemann: Hilfsbuch für den katechetischen Religions unterricht in den mittleren Klassen höherer Lehranstalten. 1. Die alt und neutestamentliche Geschichte. Freiburg im B. Herder & Co.

I Nijemci su u posljednim godinama mijenjali svoj nastavni plan, pa je zato trebalo već davno odobrene i prokušane knjige tomu novom planu prilagoditi. Tako je Dr. H. Lindemann preradio Schumacherove priručnike za povjesnu i liturgijsku obuku, a radi istoga razloga valjalo je preraditi i pomoćnu Schumacherovu knjigu za staro i novozavjetnu historiju. Da su to dobre knjige i da ih mogu zgodno da upotrijebe i đaci i učitelji, najbolij je dokaz broj njihovih izdanja. Tako je ova, o kojoj govorimo, doživjela već 18 izdanja u 47 tisuća primjeraka, gdje ni one druge ne zastaju u tom broju za ovom. To je pravi priručnik, i ako nemaš odviše vremena na dispoziciju, da se iz kojeg većeg djela za školu spremiš, naći ćeš ovdje zapravo sve, što ti treba u redovnim prilikama. Sam se referat sv. Pisma smatra poznatim, pa se donosi samo ono, što služi u njegovu ilustraciju. Najšire se govori tu o Palestini, isporeduje se biblijski izvještaj o stvaranju s rezultatima prirodnih nauka, govori se o tekstovima, ukoliko se s njima služi Crkva navlastito u svojoj liturgiji, o Mesijskim proroštvima i tipovima i dodani su izvaci iz st. zavjetnih knjiga. Novi se zavjet tangira mnogo kraće, jedva u pet §§, a na kraju ima i ovdje izvadak iz novozavjetnih spisova. **Franjo Lasman.**

1. Joseph Sauer: Wesen und Wollen der christlichen Kunst. Herder, 1926., str. 22. — **2. Joseph Kühnel: Von der Enkelin Gottes.** Gedanken über religiöse Kunst. Mit 8 Bildern. Herder 1926., str. 128.

1. Poznati nasljednik prof. F. X. Krausa, dr. Dr. Joseph Sauer, održao je 9. V. 1925. prigodom svečanog preuzeća rektorske vlasti Freiburškog sveučilišta govor, koji je otiskan u ovoj knjižici. U vrlo kratkim, ali markantnim potezima crta on sav razvitak kršćanske umjetnosti od njezinih najranijih početaka do Michelangelove Sikstinske kapele. Tada počinje nova umjetnost, koja nije više »nipote di Dio«, ni »serva di Dio«... Sauer je ostao, s pravom, učenik Krausov. On ne traži samo detalje — premda potpuno vlada cijelom i najnovijom literaturom — on hoće da pronikne u duševne komponente, koje su dale rezultantu kršćanske umjetnosti. Govoreći o preokretu koncem XIII. i u XIV. v., kad opažamo, kako simbolizam prelazi sve više u »naturalizam«, stilizacija u kopiranju prirodnih pojavnih oblika, drži S., da je mistika sv. Bernarda, sv. Franje asiskog, Mechtilde i Gertrude djelovala na umjetničko shvaćanje prirode i njenih pojavnih oblika i to time, što je »na posve novi način, više osjećajno shvaćala svoj odnos prama religiji«. Tako on tumači tadanji prijelaz iz monumentalnih, epskih forma i koncepcija u subjektivne, lirske.

2. Tko bi u ovoj knjizi tražio životopisne podatke, opise umjetnina, tehničke kritike, ostao bi razočaran. O svemu tomu nema ovdje ni spomena. Kühnel proučava umjetnost i njezine probleme i odnose, umjetnike i njihova djela i život i životno doba. Ali on nam tog studija ne pruža ovdje. On nam daje samo njegov rezultat: svoje subjektivno shvaćanje umjetnosti, umjetnika i umjetnina. Nije toliko važno, da li je uvijek, u svakoj pojedinosti, ova njegova intuicija posve tačna. Važnije je, da čitalac ne stane kod onoga, što je čitao, nego da dalje razmišlja, gleda, osjeća, zorno, da se onda i sam nastoji uživjeti u ta pitanja i činjenice, da ih onda uzmogne sam i razumjeti. Zapravo imadu i Sauer i Kühnel jedinstveno shvaćanje umjetnosti. Tek je Sauer mirni, objektivni naučni kritičar i historik, a Kühnel je, u onom, što nam ovdje pruža, subjektivni posmatrač.

Dr. **D. Kniewald.**

1. M. Kulunčić D. I.: Život i nauka Isusa Krista iz četiri sv. Evanđelja u razmatranjima. I. svezak, Božično doba, od 1. nedjelje Došašća do Sedamdesetnice, str. 328. Hrvatska knjižara, Split, 1927.

2. Dom J. B. Chautard O. C. R.: Duša apostolskoga djelovanja. S francuskoga preveo dr. Marko Alaupović, kanonik vrhbosanski. Sarajevo, 1926. Naklada Kaptola Vrhbosanskoga. Str. 304. Cijena Din 20.—, za omladinu Din 15.—.

3. Heinrich Fassbinder: Vor dem Sommer, ein Buch vom inneren Reifen für unsere künftigen Frauen, zweite und dritte Aufl., Herder 1925.

1. Svima nama dobro poznati P. Kulunčić daje ovdje, mislim, u prvom redu duhovnim osobama lijepa izvorna razmatranja o životu Isusovu. Već iz ovog prvog, lijepo opremljenog sveska, vidimo jednostavni, mirni način razmatranja vjerskih istina, koji toliko dobra djeluje u duši. Sadržajno su razmatranja također jednostavna i vrlo solidna, a oslanjaju se i formalno i stvarno na klasične autore ovoga smjera. Vrlo je

prijegledan i slijed razmatranja, kao i svako razmatranje za se. Treba potanje proći ova razmatranja, da se vidi, s koliko su praktične spreme izrađena i u pojedinostima. Mnogi bi možda želio, da se i vanjskim načinom dođe do izražaja u praktičnom, konkretnom rezultatu svakog pojedinog razmatranja. I ja bih to gdjegdje želio. Iskusni pisac međutim kao da je praktično provođenje svoje upute u tom pravcu na str. 326, 3. b), hotice prepustio svakom pojedincu, da izbjegne suviše velikoj shematičnosti duhovnog života. I doista. Tko pomno razmatra prema ovoj uputi ovaj tekst, vrlo će lako naći tamo obilje praktičnih primjena, a njegov je posao samo izabrati ono, što mu je upravo najpotrebnije.

2. Konačno smo i mi evo dobili prijevod ove dragocjene knjižice, koja je u katoličkom velikom svijetu proširena u stotinama tisuća primjeraka. Pisac obrađuje vječni problem kršćanskoga apostolata: odnos vanjske aktivne djelatnosti na korist i spas drugih duša prama nutarnjem vitalitetu vlastite duše. Taj se vitalitet bitno sastoji u vezi s Kristom i Njegovom Crkvom. Zato i jest čitava knjižica pisana u liturgijskom duhu. Bez ovog Kristovog, crkvenog, liturgijskog vitaliteta apostolove duše nema njegovo vanjsko djelovanje pravih i trajnih uspjeha. No knjižica ne teoretizira samo, ona je praktični rukovod ovog vitaliteta. Zahvalni smo Kaptolu Vrhbosanskom, koji je u pravi čas izdao ovu knjižicu u lijepom prijevodu kanonika dra. Marka Alaupovića. Znamo svećenika, kojima je pred više godina izvornik ove knjižice značio skretnicu čitavog njihovog života. Mnogima, iskusnijima, možda ona to ne će biti. Ali svakomu će biti jasni putokaz, ili potvrda, puta, kojim mu je poći u radu za katolički preporod. Oprema je jednostavna, ali dobra, a cijena za današnje prilike i u poredbi na pr. s njemačkim knjigama nevjerojatno niska.

3. Tu govori jedan kateheta svojim odraslim učenicama. On razgovara s njima, on misli s njima, on znade, koja velika, u mijeni života uvijek ista, ali za svaku pojedinu ličnost tako presudno važna pitanja iskrsavaju u njihovim dušama. I on odgovra na ta pitanja. Odgovara jasno, katolički, psihološki, moderno u najboljem smislu te riječi. Odgovara fino i nježno, uza svu jasnoću i ozbiljnost. Cijeli niz velikih pitanja o cilju svega, o vlastitoj ličnosti i zajednici s drugima nalazi ovdje svoj odgovor. Knjižica je izvrsna lektira za odraslije izobražene katoličke djevojke. Dobro će poslužiti i upravitelju te vrste Marijine kongregacije ili orličkog udruženja. Dr. **D. Kniewald.**

1. P. Michael Gatterer S. J.: Praxis celebrandi functiones ordinarias sacerdotales. Regulae et ritus. Editio altera amplificata et secundum novas rubricas emendata. Oeniponte, Rauch, 1926. str. 400.

2. Athanasius Wintersig, O. S. B., Liturgie und Frauenseele. Dritte bis fünfte Aufl. Herder, 1925. Ecclesia Orans XVI.

3. Johann Peter Kirsch: Die Stationskirchen des Missale Romanum. Herder, 1926, Ecclesia orans, XIX, str. XIV + 272, broš. zl. M. 4.60, vezano 5.—.

1. U ovom novom izdanju proširio je poznati praktični stručnjak P. Gatterer svoje upute od samih euharistijskih funkcija na obrede dijeljenja sakramenata i sakramentala tako, da uz njegovu knjigu »Annus liturgicus«

svećenik imade praktični, a i znanstveno prikazane sve redovite funkcije redovitog liturgijskog dušobrižničkog rada. To je zapravo lijepa i vrlo praktična savremena liturgika. Savremena, jer je na znanstvenoj visini i jer je osnovana na najnovijim crkvenim odredbama. Kao sva njegova izdanja, tako je i ova najnovija Praxis celebrandi P. Gatterera vrlo jasno i pregledno sastavljena, s mnogo erudicije i topline, a nada sve posve praktično.

2. Tako reći u nekoliko mjeseci doživjela je ova knjiga evo peto izdanje. To je samo dokaz, kako je pisac umio izabrati i čitateljicama i slušateljicama iznijeti vidike, za njih, kao i za premnoge uopće, nove, a u zbilji tako stare, kako je staro i kršćanstvo i njegova liturgija. I danas, u toliko promijenjenim prilikama, usred tendencije posvemašnjeg ne samo preokreta, nego potpune revolucije duševnog, porodičnog i socijalnog života žene, osjeća moderna žena u svojoj duši iste ciljve, iste težnje, iste boli, kao i svetice prvih kršćanskih vremena i kasnije, što ih je Crkva uvrstila u svoju liturgiju. Mnogo ljepote, mnogo potresnosti i mnogo nježnosti opažamo u crtanju odnosa žene — djevice, supruge i udovice — prama Kristu, Mariji i Crkvi. To, i ništa drugo, je ishodište osnovnog životnog principa žene, kao i muškarca. I u tom svijetlu daje ova knjiga mnogu misao i mnogo riješenja savremenih problema katoličke ženske psihe.

3. Pisac nastavlja istraživanja P. Grisara o »crkvenim postajama« u Rimu, t. j. uopće o značenju postaja i onda o pojedinim postajnim crkvama u Rimu, koje su u Misalu 87 puta označene. Razvitkom crkvene godine i mnoštvom rimskih Tituli osjetila se potreba za nekim jedinstvom cijele rimske kršćanske zajednice. Tako su nastale postajne crkve, u kojima je biskup u određene dane s većom asistencijom držao svečanu službu Božju s naročitom svečanošću. Možda se u početku to zbivalo uopće u sve liturgijske dane, no kako se iza IV. vijeka rimska liturgija veoma razvila, opaža se, da postajni dani nisu uopće svi liturgijski dani, pa ni sve nedjelje, nego samo nedjelje i dani naročitog liturgijskog značenja, kako je to i danas još u R. Misalu. Najveći dio knjige zaprema prikaz svih postajnih rimskih crkvi, redom od sedamdesetnice do Došašća. Ovi podaci u mnogom osvjetljuju razumijevanje odnosnih misnih obrazaca i molitava.

Dr. **D. Kniewald.**

L. Garriguet: Les deux grandes dévotions de l'heure présente. Dévotion à l'eucharistie et dévotion au Sacre-çoeur. Paris VI. 1926. P. Tequi, libraire-éditeur, 82 rue Bonaparte. 8°, VI + 188.

Sadržina je ove knjige izvadak iz većeg autorovog djela pod naslovom: Eucharistie et Sacre Coeur (Étude comparative de theologie et d'histoire sur les deux dévotions 8°, 357.). Čisti historičko-dogmatski naučni karakter zamijenio je ovdje jednostavnim izvodima, koji djeluju na dušu u jednom pravcu pobožnosti prema euharistiji i presv. Srcu. Zato je i posvetio dobar dio učincima sakramenta kao i pobožnosti k presv. Srcu. (Chap. XIII. i XIX.).

Religijske potrebe našeg doba opravdavaju što jače i što intenzivnije proširenje ovih dviju pobožnosti. Naše svećenstvo može ustanoviti, da je

narod pristupačan: kako za čestu i svagdanju sv. pričest tako i za pobožnost Srcu Isusovu. Samo je jedna poteškoća: obje pobožnosti zahtijevaju da se dušobrižnik svom dušom oda radu i nastojanju svojih vjernika, da im kao vođa i učitelj uvijek bude u blizini. A to u većini slučajeva nije našim dušobrižnicima moguće. Otud neki zastoj... krzmanje. Sigurno ne radı nerazumijevanja, nego radi fizičke nemogućnosti. Čim se broj radnika u vinogradu Gospodnjem polako poveća, bit će i raširenost ovih dviju pobožnosti veća među našim katoličkim pukom.

Gg. dušobrižnicima može ova knjiga ako znadu francuski, lijepo da posluži.

Dr. **A. Živković.**

L'apostolat missionaire de la France. Conférences données à l'institut catholique de Paris II. série 1924—1925. Paris VI. 1926. Piérre Tequi, libraire-editeur, 82 rue Bonaparte. 8°, XXI + 320.

Problemi, što niču iza rata na istoku, zaokupljaju evropske mislioce. Istok se budi iz svog stoljetnog sna... nove snage i nova spoznaja... mogla bi da nas iznenade. Većina evropskih mislilaca nema ništa drugo pred očima, osim problema civilizacije i kulture. A mi upozoravamo na historijsku činjenicu: kad su se svojevremeno divlji germanski i slavenski narodi spuštali u Evropu, nije li kršćanstvo iz njih učinilo ne rušioce, nego pomagače kulture?

Ako igdje, a ono bi se evo u pitanju misijskog djelovanja morali složiti i državni i crkveni krugovi. Neka budu sigurni: da Evrope pred žutom i crnom rasom ne će spasiti nitko, ako je ne spasi kršćanstvo.

Znamo, da države u svom podupiranju misijskih stanica imaju i izvjesne političke ciljeve. Konačno i misionari sami — nose kulturu, a s njom i upliv svoje nacije. Pa toga ne ćemo ni zamjeriti — i ako moramo istaknuti, da je takav način djelovanja štetan s crkvenog, odnosno religijskog stanovišta.

Francuska je mnogo učinila za misije. I danas čini mnogo. A imajući pred očima probleme, o kojima u predgovoru lijepo raspravlja Msgr. E. Beaupin, morat će da učini još više. Ne samo Francuska, nego i sve ostale države.

Upliv ruskog boljševizma i internacionalnog komunizma ne će odgojiti narode Azije i Afrike u onom smislu, u kojem je Crkva svojedobno odgojila germanska i slavenska plemena. Zato valja i u interesu naše civilizacije i kulture podvostručiti dosadanje misijsko djelovanje.

U ovoj je knjizi odštampano deset predavanja od raznih autora. Sva data u njima iznesena daju sliku vrlo razgranjenog francuskog misijskog djelovanja. Iznose pitanja, koja su u ovom radu od načelne važnosti, a upozoruju na poteškoće, s kojim imadu da se bore pojedine kongregacije.

Sadanji papa Pijo XI. obraća naročitu pažnju na misije. I kod nas je življi rad, veća pažnja i ljubav za misije. Mnogo čine u tom pogledu oci Isusovci u Zagrebu. Bit će ljudi, koji će s velikim zanimanjem, a i uz veliku korist moći da čitaju ove konferanse. Preporučujemo.

Dr. **A. Živković.**

Louis Rouzic: Les saints ordres. Doctrine et action. Paris VI. 1926. P. Tequi, libraire-éditeur, 82 rue Bonaparte, 8°, XI + 522.

Stari abbé Rouzic poznat u francuskim katoličkim krugovima svojim ascetičnim i moralnim spisima, daje u ovoj knjizi neke vrsti oporučna razmatranja o sv. svećeničkom redu. Jedan život, pun iskustva, promatra sv. red od prvog poziva kroz sve faze svećeničkog razvitka. U 20 poglavlja niže Rouzic misli o sjemeništu, tonzuri, sakramentu sv. reda, breviјaru, čistoći, sv. misi, prodikovanju, katekizmu, blagoslovu, profesuri, ispovijedi i t. d.

Toliko je i važno i vrijedno svećeništvo u našem savremenom životu, da sva briga njemu posvećena, još uvijek ne iscrpljuje svu našu dužnost. Svoje djelo — predao je Krist svećenicima, da ga dalje vode. Utjelovljenje njegovo i Otkupljenje — ima da donosi plod po radu svećeničkom do konca svijeta. Nema ničeg većega, što bi bilo dano ljudima.

Taj momenat naročito provejava sve izvode autorove. Ima više teoretskog, lijepog zanosa, nego praktičnih, savremenih opazaka. Ali opet nitko ne će moći reći, da je ova knjiga suvišna. Iz nje govori jedna toplina i svestrano poznavanje svih, u životu važnih pozicija. S velikom će je koristi čitati svaki svećenik. Dr. **A. Živković.**

Dr. Otto Bardenhewer: Der Römerbrief des heiligen Paulus 1926. Freiburg in B. Herder. — Komentar hoće da omogući čitanje ove teške poslanice. Zato mu je glavna svrha, da iznese što vjernije i jasnije teološke misli velikog Apostola. Kritičko raspravljanje s obzirom na tekst ograničuje se na najpotrebitiju materiju.

Ekskurze u povijest egzegeze pravi Bardenhewer samo kod znamenitijih mjesta na pr. Rim 7, 14—25 str. 111., gdje Apostol raspravlja o teškoj unutrašnjoj borbi, koju osjeća svako Adamovo dijete. Namiće se pitanje, misli li stanje čovjeka neotkupljena ili stanje otkupljena milošću Kristovom.

Osobitu je pažnju posvetio tom mjestu doctor gratiae sv. Augustin. Prije borbe s Pelagijancima drži, da Pavao govori o čovjeku, koji se još nije preporodio. Otada, da što jače naglasi, kako je potrebita milost, tumači o borbi kršćanina, koji uzdiše promatrajući svoju pokvarenu narav. U djelu „Retractationes" označuje svoje prvo tumačenje triput kao neprikladno. Pozivajući se na Augustina Luter brani tezu, da Pavao „loquitur in persona sua et omnium sanctorum".

Dobro opaža auktor, da tekst i kontekst u 7, 14—25 zahtijeva, da Apostol misli borbu starog grješnog čovjeka. Ali one riječi vrijede u nekom stupnju i za one, koji su u milosti Božjoj, jer i u njima ostaje požuda, kako lijepo kaže sabor Tridentinski „ad agonem relicta". Bilo bi lagodnije, da je ne ćutimo, ali Gospodin ostavio je, da budemo ponizni, da se borimo i milošću pobijedimo. Što je zdušniji kršćanin, to jače osjeća ostan požude, te ustrajnije uzdiše i vapije „infelix homo", ogledajući se za milošću Božjom.

Danas je gotovo općenita sentencija, da Apostol misli borbu neotkupljenog.

Tumačenje osvjetljuje često navodima otaca, odlukama i izjavama crkvenih sabora, osobito Tridentinskog i liturgijom. Gdje je od potrebe upozoruje na razliku izmegju Vulgate i originala.

Prihvatit ćemo rado mišljenje, da je τοῦ ὁρισθέντος[1] vjerovatno prevela Vulg. sa „d e s t i n a t u s", a kasnije da se nepažnjom uvuklo čitanje

[1] 1, 4.

„praedestinatus“ kao što su nekoji prepisivači „τοῦ ὁρισθέντος“ promijenili u „τ. προορισθέντος“; no dok se lectio „προορισθέντος“ nije raširila, to je l. praedestinatus u V. općenito zavladala. Ali mislimo, da „πνεῦμα ἁγιωσύνης“ u istom stihu nije ispravno tumačiti za Duha svetoga.

B. vidi, da se Duh sveti tako ne zove u Sv. Pismu. Zato drži, da Pavao malo opisuje i razjašnjuje, jer hoće, da upozori na posebni karakter čudesa, koja čini Duh sveti, t. j. čudesa posvećenja. Paralelno mu je mjesto ἐδικαιώθη ἐν πνεύματι.[2]

Držimo, da πνεῦμα u Rim 1, 4 i u Tim 3, 16. ne će biti Duh sveti, nego božanska Isusova narav. — U Rim 1, 4. slijedi iz antiteze, koja postoji izmegju κατὰ σάρκα i izmegju κ. πνεῦμα ἁγιωσύνης.

I B. odlučno tvrdi, da se κατὰ σάρκα odnosi na Isusovu čovječju narav Daß σάρξ die gesamte Menschennatur umfast und κατὰ σάρκα seiner Menschheit nach bedeutet (ebenso wie 9, 5.), kann schon deshalb nicht zweifelhaft sein, weil von dem die Rede ist, was Christus infolge seiner menschlichen Geburt zu eigen hatte.[3]

Prema tomu, ako Apostol, kako sam B. naglašuje pod κ. σάρκα misli Kristovu čovječju narav, to antiteza traži, da pod κ· πνεῦμα misli Kristovu božansku narav, a ne Duha svetoga. — Apostol dobro znade, da je Isus po svojoj čovječjoj naravi pravi potomak Davidov, ali naglašuje, da Isus imade i duhovnu božansku narav, a ta je πνεῦμα ἁγιωσύνης, kojoj pripada apsolutna, savršena svetost.[4]

To stanovište zastupa i Lagrange[5] „κατὰ πνεῦμα est évidement en opposition avec κατὰ σάρκα. Si κατὰ σάρκα indique la nature humaine qui a fait du Fils de Dieu un descendant de David, κατὰ πνεῦμα indique necessairement l' autre être propre du Christ, celui, qu'il avait tout d' abord et qui l' autorise a être constitué Fils de Dieux auy yeux de tous.

Dopuštamo da postoji neka poteškoća glede riječi „πνεῦμα ἁγιωσύνης“, pošto je to u N. 7 hap. leg., ali se ne može ta riječ upotrijebiti za Duha svetoga „on ne peut le garder comme un simple semitisme pour πνεῦμα ἅγιον.[6]“

Zorell tumači o božanskoj naravi „optime dicitur esse natura divina (opp. σαρξ): secundum naturam divinam i e. prout decuit naturam eius divinam, constitutus est filius David filius Dei.[7]“

Da Apostol pod πνεῦμα ἁγιωσύνης misli doista božansku narav, utvrgjuje nas i evangjelje Ivanovo.[8] Gospodin govori raspravljajući sa Židovima jasno, da ima istu narav s Ocem. „ὁ πατήρ μου ὃ δέδωκέν μοι μείζων πάντων ἐστίν . . . ἐγὼ κ. ὁ πατὴρ ἕν ἐσμεν. Židovi su dobro razumijeli riječi Isusove i htjedoše ga kamenovati, jer su gledali u njemu samo čovjeka „καὶ ὅτι σὺ ἄνθρωπος ὢν ποιεῖς σεαυτον θεόν.“ — Isus ništa ne opozivlje nego služi se argumentacijom minori ad maius εἰ ἐκείνους εἶπεν θεοὺς πρός οὓς ὁ λογος τ. θεοῦ ἐγένετο, . . . ὃν ὁ πατὴρ ἡγίασεν καὶ ἀπέστειλεν εἰς τ. κοσμον ὑμεῖς λέγετε ὅτι βλασφημεῖς, ὅτι εἶπον υἱὸς τ. θεου εἰμι.

Isus kaže, ako je Sv. Pismo nazvalo suce bogovima radi znamenite službe, ne smiju se sablazniti, ako se Isus zove Sin Božji, koga je Otac od vijeka posvetio na Mesijansku službu i s neba poslao na svijet.

---

[2] I. Tim 3, 16. [3] D. Römerbrief p. 16. [4] Sickenberger, Die b. Briefe an die Korinther u. an die Römer p. 156. [5] Epitre aux Romains p. 7. 8. [6] Lagrange l. c. [7] Zorell N. T. Lexicon Graecum p. 7. [8] Iv. 10, 29—39.

Gospodin služi se izrazom ἁγιάζειν. Zorell tumači to o hipostatskom sjedinjenju: „Christnm hominem Pater ἡγίασεν ad munus Servatoris elegit et unione hypostatica sanctificavit[9]".

Jer posvećenje navodi prije poslanja na ovaj svijet, to možemo najvjerovatnije tumačiti ἁγιάζειν o vječnom rogjenju Sina iz biti Očeve, dakle o primanju božanske naravi i vječnom izabranju za Mesijansku službu. Aug.: Sic sanctificavit eum Pater, quomodo genuit, ut enim sanctus esset, gignendo ei dedit.[10]

Prema tomu Gospodin apostrofira Židove, zar je psovka, ako tvrdim za sebe, što jesam po svojoj biti i volji Oca nebeskoga: Utjelovljeni Sin Božji.[11]

Radi hypostatskog sjedinjenja božanske naravi s čovječanskom jest Isus κατ' ἐξοχήν „ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ[12]".

Prema tomu i ovaj divni odlomak Ivanova evangjelja nas utvrđuje, da pod πνεῦμα ἁγιωσύνης razumijemo božansku narav, koja je u Isusu izvor svake svetosti.

Jednako i u I. Tim 3, 16. imademo uzeti pod ἐν πνεύματι božansku narav Isusovu, a ne Duha svetoga. I ovdje slijedi to iz antiteze, koja postoji izmegju ἐν σαρκί i ἐν πνεύματι. Apostol u lijepoj pjesmici naglašuje, da se Sin Božji pojavio u tijelu ἐφανερώθη ἐν σαρκί t. j. u pravoj čovječjoj naravi Iv. 1, 14. I. Iv. 1, 2. I. Petr. 1, 20., ali opravdao se duhom; t. j. dokazao je riječju i djelom, da mu pripada i prava Božanska narav, da je jedini Mesija i istobitni Sin Božji.[13]

Preporučamo lijepi i pregledni komentar velikog egzegete.

Dr. Franjo Zagoda.

Robert Lais: Auf der Spur des Urmenschen. Mit 44 Bildern und 2 Tafeln. 8⁰, VIII + 183 SS. Freiburg i. Br. 1926., Herder & Co. Kartoniert Mk. 3.50, geb. in Leinwand Mk. 4.20.

Ovo je djelo kao neka nadopuna prehistorijskog priručnika za puk i srednje škole od prof. dra. I. Ledroit-a, što sam ga obznanio u 4. br. (str. 113.—114.) prošlogodišnje »Bogoslovske Smotre«. Lais hoće da zainteresira i širu publiku, kako bi i ona nesamo poznavala nego također i tražila i skupljala prehistorijske kulturne ostatke. Zato autor opširno i na veoma prikladan način raspravlja: o razdiobi prehistorijskih vremena i kultura (str. 1.—4.), o općenitim mjestima nalazišta (str. 4.—13.) i o vlastitim putokazima do pojedinih nalazišta (str. 13.—30.); zatim upravo iscrpljivo prikazuje oblike i tehniku prehistorijskih objekata (str. 30.—147.), i to iz kremena, ostalog kamenja, keramike, kosti i roga, školjke, drveta i biljevnih tvari te od metala; napokon još govori o prehistorijskim zbirkama i o zaštiti prehistorijskih spomenika (147.—150.) i crta općenitu sliku prehistorijskog čovjeka i njegove kulture (150.—181.). Alfabetski stvarni registar (181.—183.) olakšava upotrebu cijeloga djela, što ga preporučam kao prak-

---

[9] Zorell l. c. p. 5. [10] Aug. Tract. in Johannem 48, 9. [11] Iv. 6, 69.

[12] Tillmann: Das Johannesevangelium p. 167, 168. Knabenbauer: Commentarius in Evangelium sec. Johannem p. 355, 356. Pölzl kurzgefaszter Kommentar zum Evangelium des hl. Johannes p. 283, 284, 285.

[13] Belser: Die Briefe des Apostels Paulus an Timotheus und Titus. Freiburg i. B. p. 89.

tičnu uputu, kako mogu i pojedinci iz šire publike sudjelovati u sakupljanju vrijednoga materijala za upoznavanje prehistorije. Dr. **A. Gahs.**

Dr. Ivan Merz: Ti i ona. Namijenjeno zrelijoj muškoj omladini. Knjižnica Novi Život. Sv. I. Zagreb 1926.

Iskrenost — to je naročita značajka nove katoličke omladine u cijeloj Evropi. I dok se omladina drugih smjerova prosto predaje utjecaju mode u svim pravcima, priznaje današnja katolička omladina, da i u njoj žive dva bića, dva svijeta. No ona ne će da se dade odvući u vrtlog materijalnih užitaka, ona hoće da sačuva dostojanstvo i ljepotu svoje mladosti, svoje duše. Ali ona hoće, u pretežnoj svojoj većini, da sklopi, kad bude vrijeme za to, sretan brak.

Lijepo je, i potrebno, predočivati mladeži primjer sv. Alojzija, ali to nije dosta. Omladina treba da osjeti, kako je oni, koji je savjetuju, razumiju. I zato danas po čitavom katoličkom svijetu vidimo u središtu uzgojnih interesa problem čistoće, staleške čistoće. Nije to novi pojav. Ali nov je način i shvaćanje tog pojava, kako to odgovara i novim prilikama. Javnu »Aufklärung« otklanjamo, a otklanjaju je danas svi ozbiljni pedagozi. No danas je mladeži i onako prerano »upućena«. Treba dakle na vrijeme uzgojiti savjest, da omladina znade, što je dobro, a što zlo. Dr. Merz je to iznio na osnovu knjige Isusovca Hardy Schilgen: Du und sie, Düsseldorf 1925. Lijepim je uvodom popratio ove izvode liječnik dr. Avelin Ćepulić. Knjižica je pisana ozbiljno i iskreno. Ako se koji put i dotiče izvjesnih veoma delikatnih pitanja, to će strogost stila, koja odaje namjeru, spriječiti svako krivo shvaćanje ili zloporabu. I konačno, sa svim se tim pojavama mladi čovjek danas susreće u životu. I on je danas iskren i traži razjašnjenje ili upozorenje. Dr. **D. Kniewald.**

Martin Grabmann: Mittelalterliches Geistesleben. Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik. Max Hueber, München 1926. 585.

Poznati profesor münchenskog sveučilišta sakupio je ovdje petnajest svojih prijašnjih radova, izašlih u različitim naučnim časopisima, upotpunivši ih. K tomu sadržaje ova zbirka dva sasvim nova oveća naučna rada, naročito o istraživalačkim ciljevima i putovima na polju sredovječne skolastike i mistike. Tu prikazuje pisac savremene zahtjeve povjesne i metodološke kritike, koja ima da daljnim istraživaocima pruži dobre tekstove i sigurna data, kao preduvjet tačnog poznavanja prošlosti. Ovo svoje teoretsko razlaganje, ako ga radi velike erudicije i mnogo primjera možemo tako nazvati, pokazuje oživotvoreno u ostalim svojim poglavljima o pojedinim granama i pojavama skolastike i mistike. Tu se jasno vidi, kako mistika nije i ne može biti u nekoj protimbi sa skolastikom (485). Pisac, koji uz povijesne podatke dobro vlada i upotrebljava bogoslovskom naukom, daje i psihološka tumačenja, pa i u mistici, za koju ispravno kaže, da nije samo teorija i spekulacija, nego i praktičan život (520). Sve je to zajedno jedan vrlo učeni, ali lako pisani prilog za upoznavanje duševne kulture srednjega vijeka. Dr. **D. K.**

1. Giunta centrale dell Azione Cattolica Italiana: Principii e direttive in ordine alla scuola, ai problemi economici ed alla attivita politica. Settimane sociali d'Italia, XII. sessione, 1925, Napoli. Milano, Soc. ed. Vita e Pensiero, 1926., str. 242.

dužnostima države, o političkom djelovanju, o socijalnom pitanju i saradnji Crkve i države i pojedinaca u njegovu rješavanju, te konačno o katoličkom shvaćanju internacionalnoga života. U svemu imade 280 citata iz 78 dokumenata sv. Stolice, počevši od Grgura XVI. do Pija XI. Pisac je nazvao svoju knjižicu »Code de l'Action Catholique«, jer s pravom pretpostavlja, da je dužnost K. A. ne samo organizirati katolike i voditi te organizacije, nego ih voditi, poučavati i uzgajati upravo u smjeru papinskih nauka o Crkvi, državi, porodici, školi, pojedincu. Željeli bismo samo to, da nešto slično doskora izađe i na hrvatskom jeziku. Dr. **D. Kniewald.**

Misli i pravila za život. 1000 odabranih aforizama. Sarajevo 1926. Nakladna biblioteka »Uzgajatelj«, knjiga V. 16°, str. 160.

Jedna knjižica, koja hoće da bude poticalom k ojačanju karaktera u pravcu etičkog života. Da to ona doista bude, valjalo bi preko polovicu praznih i besmislenih aforizama (na pr. str. 47. Rousseau i M. Bares) izbaciti. Ona je tendencijozno sastavljena, osim toga, što je netačno da je »prva knjiga takove vrste u našoj literaturi«, kako pogrešno misle i izdavači i sastavljači. Da poznaju knjigu »Iskrice« od Jelice Bernadzikowske-Belovićeve (izdanje Hrv. pedagogijskog književnog zbora 1896. u Zagrebu) vidjeli bi, da aforizmi, ako nijesu po nekom sustavu poredani, ne mogu imati nikakovog djelovanja. Umaraju i dosađuju.

Ovo je knjiga aforizama M. Vidovića i njegovih saradnika. Od samog Vidovića ima preko 60 aforizama, a iz evanđelja i poslanica apostolskih ukupno: 4! Nikoga dakle ne će uznijeti ni oplemeniti, tko teži za pravim istinskim shvatanjem života. Dr. **A. Ž.**

Glavna skupština Hrv. Bogoslovske Akademije.

održana dne 22. siječnja 1927. u dekanatu teološkoga fakulteta u Zagrebu.

U otsutnosti predsjednika HBA, Msgra dra. Frana Bulića, prvi potpredsjednik prof. dr. Fran Barac otvara skupštinu ovim govorom:

»Kao zamjenik presvijetlog i prečasnog Msgra dra. Frane Bulića, predsjednika HBA, koji radi poodmakle dobi ne može da po ovom rđavom i bolesnom vremenu dođe i da otvori skupštinu: dužnost mi je i čast da Vas, odlična gospodo, od srca pozdravim: dobro došli!

Neka mi bude dopušteno, da se i kratko osvrnem na prvo trogodište postojanja naše HBA. Iznijeti ću i neke misli, o kojima bi možda bilo dobro, da se malo razgovaramo u interesu daljnjega našega napredovanja.

Počeli smo ozbiljno i stvarno raspredati o osnivanju HBA u školskoj g. 1921/22. Dakle u teško poratno doba, kad je katol. svećenstvo rđavom primjenom t. zv. agrarne reforme palo ekonomski na niske grane. U doba, kad je svaki dan bivalo manje svećenika i još manje svećeničkog podmlatka. U doba, kad se na ovaj preostatak kat. klera u Hrvat-

skoj survalo toliko briga i tereta: i u duhovnoj pastvi i u borbi za dostojno ljudsko življenje: kad se otvorilo toliko novih problema i u narodnom hrvatskom razvoju i u novim vjerskim prilikama, u koje smo zašli: kad je hrvatski kler istom počeo da se snalazi i tražio puteve, kako da izdovolji teškoj svojoj zadaći.

Jamačno ni koje doba nije bilo nezgodnije već ovo, da se uz hrvatski bogoslovni fakultet prisloni i Hrvatska Bogoslovska Akademija. Ali, treba po duši reći, ni u koje doba nije bilo tako nužno, da se ovaj institut osnuje, kao baš sada. Nije to bilo samo skrajnje vrijeme već i skrajnja potreba. I to baš radi novih prilika, u koje su došle hrvatske zemlje poslije svjetskoga rata, i radi novih problema, koji su katoličkom pučanstvu izrasli u novoj državi.

Zadaća je Hrvatske Bogoslovske Akademije, kao najvišeg hrvatskog bogoslovskog instituta, da praktički iskoristi plodove rada teološkog fakulteta i bogoslovskih učilišta, kako bi se u teoriji i praksi, i naučno i pastoralno, oćutjelo u hrvatskom katoličkomnarodu, da ima čuvara na Sionu, koji brinu brigu o tisućljetnom pokladu hrvatske katoličke duše. HBA treba da očuva, da razvija, da usavrši tisućljetnu katoličku kulturu hrvatskoga naroda. HBA. mora da prema savremenim novim prilikama dade kleru i puku u ruke dostojno i jako oružje, kojim će očuvati i braniti svoje svete ideale u ovo naše koruptivno i perverzno doba. HBA. valja da bude žarište kršćanske kulture na Balkanu, da i drugi narodi i druge konfesije vide svijetlo i snagu katoličke misli i za njom se povedu, a možda da se s vremenom njoj i priljube.

Golema je to zadaća. Iziskuje više generacija, a ne jedan decenij. Zato nitko od nas ne će, mislim, prekoravati dojakošnji Odbor HBA, što nije izvršio te zadaće možda ni od česti. Zapravo je čitavi trienij prošao u predradnjama i postavljanju kakvih takvih temelja za intenzivniji rad, u pokušajima različnih vrsta. U borbi hrvatskoga naroda za dostojnu egzistencu i u borbi hrvatskoga klera, da živi i najnužnije svoje dužnosti da jedva vrši: tko će očekivati, da bi HBA mogla već za tri godine postati institut, o kom se u javnosti vodi računa i koji bi u neku ruku davao pravac kulturnom razvijanju katoličke naše javnosti!

Naši su radnici osim rijetkih izuzetaka apsorbirani svim mogućim aktualnim zadacima, što im ih u nestašici svećenstva nalažu njihovi Ordinariji. Ne mogu dakle da sve svoje vrijeme posvete radu u samoj Akademiji. Naše siromašno svećenstvo ne može da Akademiju subvencionira, koliko bi trebalo, da uzmogne od kamata kapitala izdavati već neke gotove i lijepe naučne radnje. Samo organiziranje raštrkanih radnih članova nije bilo još moguće provesti detaljno po strukama, da se osnuje neki naučni plan, po kojem bi trebalo da se radi. Kamate kapitala odličnih mecenata preuzvišenoga g. nadbiskupa dra. A. Bauera i presvijetloga biskupa dra. A. Akšamovića nedostaju da pokriju troškove jedne na pr. strogo naučne starozavjetne biblijske edicije gotove za štampu. A Odbor je morao da poštiva volju zakladatelja, da se sam kapital ne dira. U drugu ruku Odbor je morao da štedi, kako bi se kamatama podigle glavnice za skoriju budućnost, pogotovu u događaju, kad je predviđao, da

će manje više sva naklada strogo naučnoga djela ostati — na skladištu, kraj današnje nestašice novca. U lijepoj na pr. psihologiji dra. S. Zimmermana ima još danas oko 10.000 Din duga.

Tako se djelovanje HBA u prošle tri godine ograničilo na izdavanje »Bogoslovske Smotre« (32 štampana arka godišnje) i od g. 1926. na znanstvena predavanja u dvorani »Sv. Jeronima«.

Ali je u ova dva pravca djelovanje HBA jamačno pokazalo — i po ocjeni nesamo prijatelja, već i protivnika — da je vrijedno, da HBA postoji. Može da se prigovara i »Bogoslovskoj Smotri« i našim predavanjima u kojoj sitnici, ali nitko ne može da kaže, kako i u jednoj i drugoj vrsti rada ima zlatnih zrnaca i istraživalačkoga napora i popularizatornog umjeća. Odbor i sam znade svoje nedostatke, a ne će zamjeriti nikomu, ako ga u dobroj namjeri i savjetuje i kritizira. Cilj je svih nas, da se razvijamo i usavršavamo u našem djelovanju za vječnu i vremenu korist našega naroda.

U ova dva pravca želi Odbor, da HBA nastavi svojim djelovanjem. Moguće je to, jer je dojakošnjim razboritim gospodarenjem poklonjenog kapitala i tekućih dohodaka, osigurana egzistencija »Bogoslovskoj Smotri«. Što više, Odbor misli, da bi se neka i naučno i literarno obrađena predavanja odštampavala u brošire, da se tako uz neznatnu naplatu jače popularizira naša Akademija. HBA ispunja time jednu čest svoje zadaće, da pored strogo naučnog rada u »B. S.« širi i znanstvenim načinom opravdava kulturne tekovine hrvatskoga naroda. Još će više učiniti HBA, ako naročito uzme u tom svom radu na pretresivanje savremene zablude, što ih u selu i u gradu, sipaju različni spekulanti pod vidom tobože narodnog i prosvjetnog rada, a zapravo u vlastitom ekonomskom interesu, da zaslijepe narod, a podignu sebe na kulturnim i socijalnim razvalinama hrvatskoga naroda.

Odbor je u ovom trieniju učinio sve, što je bilo u njegovoj snazi, da postavi HBA i ekonomsku bazu za dalji rad. Hvala spomenutim dobročiniteljima, to je donekle i postigao. Ali za dalekosežni rad HBA, napose za izdavanje naučnih edicija, nije dojakošnji kapital dovoljan. Barem milijun dinara bilo bi nužno, da se od kamata svake godine uzmogne izdati po jedno naučno djelo. Treba dakle i dalje u tom pravcu raditi, da se HBA potpuno osovi na vlastite noge. To više, što je naša knjižnica istom u prvim počecima, a i inostranih revija nemamo veliki broj. Treba dakle i za ova oruđa našega rada godimice trošiti veće svote. Zato HBA i ovom prigodom moli sav naš i viši i niži kler i katolički lajikat, da drži »B. S.«, da kupuje izdanja HBA, da se začlanjuje, a po mogućnosti da postaje i zakladateljem ili jačim darom da se sjeća HBA. Znamo siromaštinu hrvatskoga klera uopće, ali ima pojedinca, koji su ipak obdareni i jačim prihodima. Molimo tu gospodu i svećenike i lajike, da se spomenu, od koje je važnosti za budućnost hrvatskoga naroda i katoličke vjere u našim stranama — HBA, ako bude uzmogla vršiti određenu misiju.

Za jači razvoj i umnožano djelovanje Odbor je imenovao po pravilima i pa statutu HBA nove radnike HBA. Mi ih ovom prigodom pozdravljamo uz toplu molbu, da posvete HBA svoje stručne i umne sile. Zadaća

je novoga Odbora, da sve te radnike organizira i da im po strukama pomaže u radu oko cilja HBA.

Odbor pomišlja i na to, kako bi eventualno s vremenom izgradio u HBA i stalne razrede, u koje bi se radnici podijelili prema svojim strukama i ličnim naklonostima. To bi trebalo to više, što se već od dulje vremena razgovara sa Krčkom Staroslavenskom Akademijom, a kasnije i sa faktorima senjskoga Leonova društva, da i ove dvije znanstvene korporacije pristupe HBA. Razgovori s ovim društvima toliko su napredovali, te se može reći, da smo u načelu potpuno složni. Prečasni Ordinarijat senjski već je oficijelno javio, da ideju prihvaća, te još samo treba neka formalnost da se izvrši. Reprezentant Krčke Staroslavenske Akademije, prečasni g. kanonik Mate Polonijo, javlja u glavnom isto, samo što želi, da se još neke sitnije stvari urede i privola svih faktora ishodi. A u tomu ni prečasni g. Polonio ni mi ne vidimo nikakovih neprohodnih poteškoća.

Ima dakle sigurne nade, da će se za kratko vrijeme stići i ona svrha HBA, što ju naznačuje § 2. novih pravila u točki c): »organizovati naučni rad u pojedinim vrstama bogoslovske znanosti«.

Postigne li novi odbor, da u novom trijeniju izvrši ove zadaće, naročito: ekonomsko utvrdenje HBA i organizaciju naučnog i popularizatornog rada u pojedinim vrstama bogosl. znanosti: bit će HBA udaren novi jači temelj. Onda će ona moći da razmišlja i o daljnim svojim zadaćama. Onda će moći da s ponosom istupa kao HBA — koja ima nesamo program, već i rad, koji treba da svako poštiva i uvaži. U to ime da živi i napreduje Hrvatska Bogoslovska Akademija!«

Skupština je jednoglasno primila na znanje dopisivanje g. potpredsjednika s krčkom Staroslavenskom Akademijom i sa Leonovim društvom u Senju u svrhu, da se ujedine s HBA.

Tajnik HBA, prof. dr. Stjepan Zimmerman, iznosi u svom izvještaju neke detalje rada i poslovanja HBA u godini 1926. Osvrće se ponajprije na predavanja HBA u dvorani »Sv. Jeronima«: održane su već dvije serije predavanja, od 9. III. do 20. IV. i od 3. XI. do 23. II.; upravo je započela i treća serija, koja ima da traje od 19. I. do 23. II. o. g. Polazak predavanja bio je osrednji: još se nije formirao stalan krug slušatelja, ali imade nade, da se i to postigne. Odbor HBA predvida u svom planu i predavanja u provinciji. Poticajem i potporom HBA održao je nadalje član radnik HBA g. dr. Milan Ivšić zasebni tečaj francuskoga jezika za slušače bogoslovlja, na čemu Odbor i ovdje mu izriče svoju zahvalu. Nadalje tajnik konstatira radosnu činjenicu, da se knjižnica HBA bogati razmjerno više nego dosada. Čuvaju se brižno knjige primljene na recenziju, a pomalo i druge nabavljaju. »Bogoslovska Smotra« je nastojala, da se sve više usavršuje u pravcu, kako bi pored publiciranja strogo znanstvenih radova odgovorila i praktičkim potrebama klera u pastvi. Konačno tajnik konstatira fakat, da je za »Dan kršćanske znanosti« opet jedino đakovačka biskupija poslala 6050 Din, dok od drugih dijeceza nije stiglo ništa. S tim je u vezi dvaput zamoljeno Pijevo Društvo, da ustupi HBA neki dio milodara skupljenih u »Danu katoličke štampe«: mnogi naime ne razlikuju »Dan kršćanske znanosti« od »Dana katoličke štampe«, koji je stariji i

ustaljeniji, pa dajući milodare za katoličku štampu misle, da daju time i za kršćansku znanost, jer se uistinu čini, da se pod različitim imenima milodari zapravo dvaput skupljaju za istu svrhu. Međutim na obje zamolbe HBA nije stigao od Pijevog Društva nikakav odgovor.

Izvještaj tajnika prima skupština jednoglasno na znanje.

Zatim izvješćuje o blagajničkom poslovanju te o stanju glavnica i blagajne HBA blagajnik prof. dr. Andrija Živković.

Blagajničko poslovanje bilo je u godini 1926. ovo: ukupni je primitak iznosio 61.228.55 Din, a ukupni izdatak 60.187.77 Din. Ostala je dakle u blagajni koncem g. 1926. svota od 1040.78 Din.

Stanje glavnica i blagajne je koncem iste godine ovakovo: glavnice presv. g. biskupa dra. A. Akšamovića (250.000 D), preuzv. g. nadbiskupa dra. A. Bauera (25.000 D) i preč. g. kanonika dra. F. Barca (25.000 D), zatim dionice Hrv. Poljodj. Banke (20 à 125 D t. j. 2500 D) i Hrv. Kat. Banke (2 à 250 D t. j. 500 D) iznose 303.000 Din; dosada uplaćene cijele svote (à 1000 D i à 250 D) i parcijalni obroci članarine od 32 zakladatelja (29.530 D) i od 85 osnivača (19.200 D) iznose 48.730 Din. Netrošive dakle glavnice iznose ukupno: 351.730 Din.

Na raspolaganje su nam: neutrošeni kamati glavnice dr. A. Akšamović i dr. F. Barac (68.840 Din), isto od glavnice dr. A. Bauer (4637.47 D) i ostatak u blagajni koncem g. 1926. (1040.78 Din), ukupno 74.518.25 Din.

Blagajnik predlaže: prvo, da se odmah iz raspoloživog kapitala izluči i stavi na kamate svota od 48.730 Din, i tako potpuno uspostave iz nužde potrošene glavnice zakladatelja i osnivača; drugo, da se više ne vode: »fond HBA« i »fond B. S.«, dosadašnji utrošeni iznos da se označi kao potrošeni tekući dohodak, te da se i u buduće smiju takovi prinosi trošiti za tekuće potrebe. Oba prijedloga prima skupština jednoglasno. Tako dakle ostaje svota od 351.000 Din. kao glavnica, od koje će se trošiti samo kamati. A odbivši od raspoloživoga kapitala (74.518.25 Din) svotu za restituiranje glavnica zakladatelja i osnivača (48.730 Din), ostaje faktično na raspolaganje svota od 25.788.25 Din.

Izvještaj blagajnika prima skupština jednoglasno na znanje.

Iza toga dr. Janko Kalaj i dr. Ivan Hulenić u ime nadzornoga odbora predlažu, a skupština usvaja, da se blagajniku dru. A. Živkoviću i cijelome upravnom odboru podijeli odrješnica.

Na prijedlog cenzora dra. Hulenića skupština ovlašćuje jednoglasno Odbor, da ispita neke stvari, koje su prošle godine ostale neriješene (tako naknadna potražba »Narodne Prosvjete«), i da provede eventualne ispravke u blagajničkom izvještaju od prošle godine (1925.).

Zatim se pristupa izboru novoga odbora, jer su dosadašnjem odboru prošle tri godine. Prvi potpredsjednik upozoruje na § 6. Pravila o broju članova odbora, a skupština jednoglasno usvaja princip prve glavne skupštine, da u odbor uđu svi profesori fakulteta i zastupnici radnika iz pojedinih glavnijih mjesta u domovini. Po tom skupština jednoglasno bira cijeli dosadašnji odbor ponovno, uz dra. Ivana Hulenića. Želju Msgr. dra. Frana Bulića, da ne bude ponovno biran predsjednikom, skupština nije primila na znanje, pa jednoglasno bira ponovno za predsjednika

Msgra dra. Frana Bulića. Kao funkcionari odbora izabrani su: za prvoga potpredsjednika dr. Fran Barac, za drugoga potpredsjednika dr. Julijan Jelenić, za tajnika dr. Aleksandar Gahs, za blagajnika dr. Andrija Živković, za knjižničara dr. Dragutin Kniewald, za revizore dr. Janko Kalaj i dr. Ivan Hulenić.

Među eventualijama moli blagajnik dr. A. Živković, da skupština podijeli odboru ovlast za štampanje dosadašnjih predavanja HBA; uvjeti za štampanje su povoljni. Skupština jednoglasno ovlašćuje odbor, da smije u tu svrhu uložiti raspoloživi novac.

Na to prvi potpredsjednik zaključuje glavnu skupštinu.

Knjige, koje je uredništvo primilo:

Jos. Gredt O. S. B.: **Elementa philosophiae** aristotelico-thomisticae. Vol. II. Metaphysica-Ethica. Editio IV. aucta et emendata. Freiburg 1926., Herder. Str. 465.

Schumacher-Lindemann: Kirchengeschichte für höhere Madchenschulen. Freiburg 1926. Herder. Str. 190.

M. Pichenot, archevêque de Chambéry: **L'evangile de l'eucharistie.** Paris, 1925. P. Tequi. Str. 400.

Lepidi Albert, O. P.: **Explication dogmatique sur le culte du Coeur eucharistique de Jesus.** Paris 1926, Tequi P. 8°. Str. 60.

Lepidi Albert, O. P.: **La fête et la messe de Jésus-Christ Roi.** Textes liturgiques, doctrine catholique Paris 1926. Tequi P. Str. 197, 8°.

P. Domenico M. Tricerri: I canti divini. Introduzione, traduzione, commento estetico. Vol. I. Torino-Roma. Casa editrice Marietti 1925. 8°. Str. 428.

Talija U.: Neobične pojave na kipu Gospe presv. Srca Isusova u crkvi male braće u Dubrovniku. Dubrovnik 1926. Dubrovačka Hrvatska Tiskara, 8°, str. 68. (Preštampano iz »Narodne Svijesti«.)

Pušić Miho: Pastirsko pismo, svećenstvu i vjernicima hvarsko-bračkoviške biskupije, pri nastupu biskupske službe. Split 1926.. Leonova tiskara, 8°, str. 25.

Dekanska konferencija držana u Senju godine 1926. U Senju 1926. Tiskara Jos. Smetana. 8°, str. 41.

Eisenhofer dr. **Ludwig: Grundriss der kath. Liturgik.** Herders theologische Grundrisse 2. und 3. Aufl., mala 8°, str. 327. Freiburg, 1926.

Kniewald dr. **Dragutin: Katolički đak.** Vjerski vodič i molitvenik. Knjige katoličkog života IV. Vanredno izdanje. Zagreb, 1926. 16°, str. 640.

Kniewald dr. **Dragutin: Katolička učenica.** Vjerski vodič i molitvenik namijenjen katol. studenticama i obrazovanim djevojkama. Izdao dr. Stj. Markulin. Zagreb 1926. 16°, str. 640.

Živković dr. **Andrija: Katolička Crkva i duh evropske kulture.** Osvrt na izvode g. M. Vidovića u časopisu »Uzgajatelj«, Zagreb 1926. 8°, str. 32. (Preštampano iz »Katoličkog Lista«.)